

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي. هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث. شوقي الأزهر
- مقارنة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدين. بشير خليف
- مفهوم الرسول والنبي: دراسة بين التوجهات الكلامية والنصوص القرآنية. حسن الخطاف
- ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياته. ياسين السامي

قراءات ومراجعات

- إشكالية التعامل مع السنة النبوية. تأليف: طه جابر العلواني. إسماعيل الحسني
- نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. ماهر حسين حصوة
- والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. تأليف: الحسان شهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتجاوز العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

■ إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

■ الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

■ العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثيل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمم، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياقين التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملًا علميًا ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

خريف ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م

العدد ٩٠

السنة الثالثة والعشرون

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

عبد الله إبراهيم الكيلاني

التيجاني عبد القادر حامد

مازن موفق هاشم

صباح عياشي

محمد بدي ابـنو

عبد العزيز برغوث

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة
مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع
<http://www.hncjo.org>

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

آرمين سينانوفيتش	أمريكا	عبد المجيد النجار	تونس
أحمد باسح	البوسنة	عماد الدين خليل	العراق
الشاهد بوشياخي	المغرب	عمار الطالب	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	محمد الحسن بريمة	السودان
داود الحدابي	اليمن	محمد السماك	لبنان
زكي الميلاذ	السعودية	محمد أنس الزرقا	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	محمد كمال حسن	ماليزيا
عبد الحميد مذكور	مصر	محسن عثمان	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	نزار العاني	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب
ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- جـدل القـدم والحـديث في التـراث التـربوي الإسلامي
- ه هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- تطـور التـنظير المقاصـدي في العـصر الحـديث
- مقارـبة مقاصـدية لشـعيرة الصـوم في إطـار فلسـفة الدين
- مفهـوم الرـسول والنـبي: درـاسة بـين التـوجهات الكلامية والنصوص القرآنية
- حـسن الخـطاف
- ضرـورة تحـديث عـلم الكلام ومستوياته
- شوقي الأزهر
- بشير خليف
- ياسين السالمي

قراءات ومراجعات

- إشـكالية التـعامل مـع السـنة النبوية. تأليف: طه جابر العلواني
- نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. تأليف: الحسان شهيد
- إسماعيل الحسني
- ماهر حسين حصوة

عروض مختصرة

- عليا العظم

كلمة التحرير

جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي

هيئة التحرير

في الفكر التربوي الإسلامي الذي ينبغي للأمة أن تنبئه لحاضرها ومستقبلها مصادر أربعة:

- القرآن الكريم، فهو كتاب هدى ونور وعلم وحكمة؛
 - والسنة النبوية، فهي تنزيل لأحكام القرآن الكريم وهدية على الواقع، وحكمة هذا التنزيل؛
 - والتراث الإسلامي الذي مثل اجتهد علماء الأمة في الزمان والمكان في تنزيل هدي القرآن الكريم والسنة النبوية في أزمته وأمكنته؛
 - والخبرة البشرية المعاصرة، فالله سبحانه ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٦٩)، والله سبحانه ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ﴾ (العنكبوت: ٦٢)، فسنن الله في الكون والتاريخ والمجتمع، متاحة لمن يأخذ بأسباب اكتشافها وتوظيفها.
- ومع أن القرآن الكريم والسنة النبوية يمثلان المرجعية الحاكمة، فإن التراث الإسلامي، والتراث الإنساني بما فيه الخبرة البشرية المعاصرة، يعينان في استلهاهم مقاصد تلك المرجعية وتطوير فهمنا المتجدد لها وتنزيلها على الواقع ومستجداته.

ونعني بالتراث التربوي الإسلامي جهود علماء الأمة الإسلامية على امتداد تاريخها واتساع أقطارها، وهو تعبير عن اجتهد هؤلاء العلماء في فهم مقاصد الإسلام في نصوصه الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وتوثيقاً لممارسات المجتمع الإسلامي في ميدان التعلم والتعليم، في ضوء الاجتهاد في فهم تلك النصوص وتنزيلها على واقعهم في الزمان والمكان. ومع أن التراث الإسلامي في كثير من موضوعات الفقه والتفسير والحديث والأدب واللغة والتاريخ والتصوف، كان يُكتب ليكون موضوعات للتعليم، فإننا

نقصر دلالة التراث التربوي على كتابات محدّدة تختصُّ بعناوين من مثل: أدب الطلب، وآداب العالم والمتعلم، وما تضمنته هذه الكتابات من موضوعات، مثل: فضل العلم والتعليم، ومكانة المعلم، وطرق التعليم، ومؤسسات التعليم، وتعليم الصبيان، وتعليم القرآن، سواءً كان ذلك في كتب تحمل مثل هذه العناوين، أو كانت هذه العناوين فصولاً أو أبواباً في كتب الفقه أو التاريخ أو الأدب أو التصوف أو الفلسفة أو غيرها.

فالتراث التربوي الإسلامي، مثله في ذلك مثل كلِّ التراث، ليس تراث القرن الأول فحسب، ولا حتى تراث القرون الثلاثة الأولى، ولكنه تراث ممتد على مدى يزيد على ثلاثة عشر قرناً. ثم إنه ليس تراث تعليم القرآن والفقه وأحكام الشريعة وحسب، وإنما هو، إضافة إلى ذلك، سائر أنواع التعليم الأخرى التي مارسها المجتمعات الإسلامية من تعليم اللغة والأدب والفلك والطب، فضلاً عن حرف الزراعة والصناعة والبناء وفنون الحرب وغيرها.

فالتراث، إذن، فكرٌ بشريٌّ؛ فهو نتيجة فعل يقوم به الإنسان، واسمٌ لثمرة هذا الفعل. ومع أنّ ثمة مرجعيات تحكم حوافز الفعل البشري ومقاصده، لا تتحدد بالزمان والمكان، فإنَّ الاستجابة لهذه الحوافز والأهداف تتحدّد بظروف الزمان والمكان والخبرة البشرية المتنامية. وفي حالة التراث الإسلامي، فإنَّ المرجعية الحاكمة هي نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. ومع أنّ التراث يتأسّس على فهم هذه النصوص الثابتة وتنزيلها على الواقع المتغير، فإنَّ القرآن الكريم والسنة النبوية ليسا من التراث. ومع ذلك فإنَّ فهم هذه النصوص الثابتة، وفهم الواقع المتغير والفكر البشري الذي يمثل اجتهد المجتهدين من العلماء والمفكرين في تنزيل النصوص على الواقع سوف يكون في حالة تغير وتطور. وهذا الفكر عندما يورثه جيلٌ إلى جيلٍ لاحق يصبح عند الجيل اللاحق تراثاً.

وقد ارتبط الفكر البشري في تراثنا الإسلامي بنزول الآيات الأولى من القرآن الكريم على النبي ﷺ، وهي الآيات التي تضمنت الأمر بالقراءة باسم الله، وتحدّدت هذه القراءة في نوعين متكاملين: قراءة الخلق المنظور، وقراءة النصّ المسطور. فأصبح التأمل والتفكير في آيات الخلق في الآفاق والأنفس، والتفكير في دلالات المسطور بالعلم، هو العلم الذي

يمن الله على عباده به، ويأمرهم أن يتعلموه. فهو أمرٌ بالكتابة التي تصبح مادةً للقراءة، وهو أمر بالاعتماد على الكتابة والقراءة بديلاً عن المشافهة، وهو قطعة تاريخية مع الأمية التي كان يتّصف بها معظم العرب، فيصبح العلم والتعليم والتعلُّم هو مادة الفكر البشري الذي يورثه كلُّ جيلٍ، ويكون للجيل اللاحق تراثاً تربوياً، بالمعنى العام للتربية والتعليم. وفي حالة التراث التربوي الإسلامي كان المسجد هو المؤسسة التي تنشر العلم، وتجتمع فيها حلقات التعليم والتعلُّم. وكانت مادة نصوص الوحي الإلهي والهدي النبوي هي الأساس لهذه الحلقات، انبثقت من روايتها، وفهمها، وإملائها، وتطبيقها في مواقف الحياة، علوم الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث وسائر العلوم الأخرى.

لكن التراث التربوي الإسلامي بالمعنى الخاص، هو ذلك الفكر الذي دوّنه المربون والعلماء المسلمون عبر التاريخ فيما يختص بالعلم والتعليم والتربية، وما يتعلق بها من مبادئ أو ممارسات أو مؤسسات، سواء كان هذا التدوين في كتاب متخصص، أو ما ورد متفرقاً من آداب وأخلاق وفضائل في كتب الفقه والأدب والتاريخ والتصوف والفلسفة والطب وغيرها. ومع أننا نجد بين أيدينا اليوم كثيراً من مصادر هذا التراث، فإننا نستطيع أن نؤكد أن كثيراً منه كذلك لم يصل إلينا، بسبب الإهمال لعدم تقدير قيمته، أو التلف نتيجة الظروف الطبيعية وتوالي الزمن، أو الإتلاف المقصود بالتحريق أو التغريق، نتيجة التنافس والخلاف المذهبي والفرقي، أو التخريب والتدمير الذي كان يرافق الحروب، وغير ذلك.

ويرتبط التراث بالتاريخ ارتباطاً وثيقاً؛ فلكلّ أمة من أمم الجنس البشري تاريخها، وفي هذا التاريخ تكوّن تراثها. ويبقى تراث الأمة خاصية من الخصائص المؤثرة في وجودها وهويتها، وعنصراً مهماً في مرجعيتها. والأمم التي تشكّلت حديثاً تسعى لوضع تاريخ لها، واكتشاف ما قد يكون فيه من تراث. ومع ما لهذا التراث من قيمة مرجعية ونفسية، فهو ليس سجنًا يحصر طاقات الأمة ومقدراتها فيه، وليس كل ما فيه صالح للعمل به.

وليس هناك قاعدة ثابتة في التمييز بين القدم والحديث من الناحية الزمنية، والتحقيب الزمني الذي استعمله الأوروبيون للتاريخ الأوروبي القديم والوسيط والحديث، أو

القديم والحديث والمعاصر، أو غير ذلك، واستعمله بعض الباحثين العرب لا سيما في الدراسات الأدبية والتاريخية، لا يصلح لتحديد فاصل زمني بين القديم والحديث، أو السابق واللاحق، أو المتقدم والمتأخر في التراث الإسلامي. وقد سبق أن اقترح المعيار الزمني في التقسيم الذي حدد قرون الخيرية الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي بالاعتماد على الحديث الصحيح "خيرُ الناس قربي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم".^١ وعلى هذا جاء كلام الذهبي في تحديد الحد الفاصل بين هذه القرون الثلاثة للمتقدمين، وما بعد ذلك للمتأخرين، وذلك قوله: "فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاثمائة".^٢

وفي التراث أمثلة على وقوع هذا التمييز في موضوعات التراث المختلفة، من فقه وتفسير وحديث وأدب وتاريخ وغير ذلك. لكن المسألة أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام في جهود علماء الحديث على وجه الخصوص، ولا سيما عند التمييز بين المتقدمين والمتأخرين ليس باعتماد الزمن فحسب، وإنما باعتماد المنهج في التصحيح والتضعيف القائم على النظر في السند والقرائن والملابسات، وهو المنهج الذي اعتمده المحدثون ونقاد الحديث في مرحلة الرواية، أو النهج الذي يكتفي بالنظر في ظاهر السند في اعتماد الأحاديث كما فعل كثير من المتأخرين، ولا سيما من علماء الفقه والأصول. يضاف إلى ذلك أن من يعتمدون على حديث آخر هو "مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره"^٣ لا يستبعدون وجود الخيرية فيما بعد القرون الثلاثة.

وقد تباينت آراء المفكرين المعاصرين في نظرهم إلى التراث الإسلامي بصورة عامة والتراث التربوي بصورة خاصة، ما بين مبالغ في الإعلاء من شأنه، إلى الحد الذي وجدنا من يقرر أنه: "ما ترك السابق للاحق شيئاً!" ومبالغ في التبخيس من قيمته، بحجة أن

^١ البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، عناية: أبو صهيب الكرمي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، ص٦٩٧، حديث رقم ٣٦٥١.

^٢ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٣م، ج١، ص٤.

^٣ الترمذي، محمد بن عيسى. جامع الترمذي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، طبعة محمد الراجحي، ١٩٩٩، كتاب: الأدب، باب، حديث رقم ٢٨٦٩، ص٤٥٩.

لكل عصر علمه الذي يفقد قيمته بعد انقضاء ذلك العصر. والحقُّ ليس في ذلك الإفراط أو هذا التفريط؛ فالأمر يستدعي الدراسة الموضوعية المتوازنة، من جهة، وتحديد الهدف من هذه الدراسة من جهة أخرى.

لكن التمييز بين قيمة القلم والحديث، ليس أمراً مستحدثاً، بل ظهر في وقت مبكر، وظهر معه كذلك ضرورة تقويم هذه القيمة بناءً على معيار غير معيار الزمن، وفي ذلك يقول المبرّد (ت ٢٨٥هـ) في كتابه "الكامل": "ليس لِقَدَمِ الْعَهْدِ يُفْضَلُ الْقَائِلُ، وَلَا لِحَدِثَانِهِ يُهْتَضَمُ الْمُصِيبُ، وَلَكِنْ يُعْطَى كُلُّ مَا يَسْتَحِقُّ."^٤ وقد تواصل الإفراط والتفريط في تحديد قيمة القلم والجديد عبر الزمن، فوجدنا الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) يقول: "رَأَيْتَ النَّاسَ حَوْلَ كَلَامِ الْأَقْدَمِينَ أَحَدَ رَجُلَيْنِ: رَجُلٌ مُعْتَكِفٌ فِيمَا شَادَهُ الْأَقْدَمُونَ، وَآخَرٌ آخِذٌ بِمَعْوَلِهِ فِي هَدْمِ مَا مَضَتْ عَلَيْهِ الْقُرُونُ. وَفِي كِلْتَا الْحَالَتَيْنِ ضَرٌّ كَثِيرٌ. وَهَنَالِكَ حَالَةٌ أُخْرَى يَنْجَبِرُ بِهَا الْجَنَاحُ الْكَسِيرُ، وَهِيَ أَنْ نَعْمَدَ إِلَى مَا أَشَادَهُ الْأَقْدَمُونَ فَنَهْدِبَهُ وَنَزِيدَهُ، وَحَاشَا أَنْ نَنْقُضَهُ أَوْ نُبِيدَهُ، عِلْمًا بِأَنْ عَمَضَ فَضْلُهُمْ كُفْرَانٌ لِلنَّعْمَةِ، وَجَحْدٌ مَزَايَا سَلَفِهَا لَيْسَ مِنْ حَمِيدِ خِصَالِ الْأُمَّةِ."^٥

وفي التراث أمثلة على وقوع هذا التمييز في موضوعات التراث المختلفة من فقه وتفسير وحديث وأدب وتاريخ وغير ذلك. لكن المسألة أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام في تطور جهود علماء الحديث على وجه الخصوص، ولا سيما في التمييز بين المتقدمين والمتأخرين ليس باعتماد الزمن فحسب وإنما باعتماد المنهج في التصحيح والتضعيف القائم على النظر في السند والقرائن والملايسات، وهو المنهج الذي اعتمده المحدثون ونقاد الحديث في مرحلة الرواية، أو النهج الذي يكتفى بالنظر في ظاهر السند في اعتماد الأحاديث كما فعل كثير من المتأخرين، ولا سيما من علماء الفقه والأصول.

وتكشف بعض كتب التراث عن نصوص تقدّم القلم لِقَدَمِهِ، وتستبعد أن يرتقي أي جديد. ومن ذلك ما يرويه الأنباري (ت ٥٧٧هـ) أن أبا عمرو بن العلاء (ت ٢٥٤هـ)

^٤ المبرّد، محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج ١، ص ٧٩.

^٥ ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٧.

كان يقول: "إنما نحن بالإضافة إلى مَنْ كان قبلنا كبَقْلٍ في أصول رَقْلٍ".^٦ وقد حدث في القرن السابع الهجري أن بعض العلماء الذين كانوا يدرسون في المدرسة المستنصرية ببغداد، ومنهم شيخ المدرسة ابن الجوزي، أخذوا يدرّسون كتباً جديدة صنفوها بأنفسهم، فطُلب إليهم في عام ٦٤٥هـ التوقف عن ذلك والعودة إلى تدريس كتب السابقين، وذلك: تأدباً معهم وتبركاً. فأجاب ابن الجوزي بالسمع والطاعة.^٧

ومن يفضل كتب الأقدمين أبو إسحاق الشاطبي الذي يرى أنَّ تعلّم طالب العلم من الكتب يلزم فيه: "أن يتحرّى كُتُب المتقدمين من أهل العلم المراد فإنهم أقدُّ به من غيرهم من المتأخرين... فالتأخّر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عمليّ أو نظريّ، فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقدُّ؛ فتحقّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقّق التابعين، والتابعون ليسوا كتابيعهم، وهكذا إلى الآن".^٨

واستمر تفضيل كتب المتقدمين إلى القرون اللاحقة حتى أصبحت مؤسسات التعليم تحدد من هذه الكتب ما يُلزم المدرسين استعمالها دون غيرها، ومن الحجج الواردة في هذا الإلزام، أن بعض العلوم قد فُرع منه، وبعضها دَوّن ولم تبق حاجة للاجتهاد! ومن ذلك ما ورد في مرسوم إصلاح التعليم الذي أصدره السلطان سيدي محمد بن عبد الله عام (١١٩٢هـ/ ١٧٧٨ م) لإصلاح مناهج التعليم بجامع القرويين والمعاهد التابعة له، فقد ورد في الفصل الثالث من المرسوم ما يختص بالمدرسين في مساجد فاس ما يأتي: "فإننا أمرنا ألا يدرسوا إلا «كتاب الله تعالى» بتفسيره، وكتاب «دلائل الخيرات» والصلاة على رسول الله ﷺ، ومن كتب الحديث «المسانيد» والكتب المستخرجة منها و«البخاري ومسلم» وغيرها من الكتب الصحاح، ومن كتب «الفقه» «المدونة» و«البيان» و«التحصيل» و«مقدمات ابن رشد» و«الجواهر لابن شاس» و«النوادر» و«الرسالة

^٦ الأنباري، كمال الدين بن عبد الرحمن. *نزهة الألباء في طبقات الأدباء*، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن:

مكتبة المنار، ١٩٨٥م، ص ٣٢. والبقل نبات عشبي قصير، والرقل النخل طويل القامة.

^٧ معروف، ناجي. *تاريخ علماء المستنصرية*، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٩م، ص ٨٣.

^٨ الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات في أصول الشريعة*، شرح وتخرّيج: الشيخ عبد الله دراز، طبعة جديدة كاملة في مجلد واحد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص ٥٧.

لابن أبي زيد» وغير ذلك من كتب الأقدمين ومن أراد علم الكلام «فعميقة ابن أبي زيد» رحمته الله كافية شافية بما جميع المسلمين ... ومن أراد قراءة «علم الأصول» فإنه أمر قد فرغ منه، و«دواوين الفقه» قد دُوت، ولم يبق اجتهد.^٩

وفي مقابل هذا التوجه نحو كتب الأولين في التعليم كان هناك توجه مبكر كذلك، لتأكيد الحاجة إلى مواصلة التجديد والتأليف، ولرفض مقولة "ما ترك الأول للآخر شيئاً"، ففي ذلك يروي ياقوت الحموي عن أبي عمرو الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أنه قال: "إذا سمعت الرجل يقول: ما ترك الأول للآخر شيئاً، فاعلم أنه لا يريد أن يُفْلح. ^{١٠} ولا يتردد ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ) أن يحكم بميزة إيجابية للتأليف اللاحق عن السابق فيقول: "رأيت آخر كل طبقة وواضعي كل حكمة ومؤلفي كل أدب، أعذب ألفاظاً، وأسهل بنيةً، وأحكم مذهباً، وأوضح طريقةً من الأول؛ لأنه ناكص متعقب، والأول بادئ متقدم." ^{١١}

ويفسر ابن مالك في مقدمة كتابه "تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد" الحاجة إلى مواصلة التأليف، وعدم الاكتفاء بكتب الأقدمين بقوله: "وإذا كانت العلوم منحة إلهية، وموهبة اختصاصية فغير مستبعد أن يُدخّر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين." ^{١٢}

وينقل حاجي خليفة مقولة ابن مالك بلفظها، ويتوسع في دعم رأيه وتفسير الحاجة إلى استمرار التأليف، وعدم اعتماد الزمن معياراً وحيداً في تقدير قيمة الشيء، فيقول: "فلا تغترّ بقول القائل: "ما ترك الأول للآخر"، بل القول الصحيح الظاهر: "كم ترك الأول للآخر" فإنما يُستجد الشيء ويُستدّل لجودته وردائه لا لقدمه وحدوثه. ويقال:

^٩ مهرداد، الزبير. "السلطان سيدي محمد بن عبدالله العلوي رائد إصلاح التعليم بجامع القرويين"، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف في المملكة المغربية، عدد ٣٦٧، ربيع ١ - ربيع ٢ / ماي - يونيو ٢٠٠٢م.

^{١٠} الحموي، ياقوت. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ج ٥، ص ٢١٠٣.

^{١١} ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي. العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٤.

^{١٢} ابن مالك، جمال الدين بن مالك الطائي. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكتاب العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص ٢.

ليس بكلمة أضّرّ بالعلم من قولهم: "ما ترك الأول شيئاً" لأنه يقطع الآمال عن العلم، ويحمل على التقاعد عن التعلم، فيقتصر الآخر على ما قدّم الأول من الظواهر، وهو خطرٌ عظيم وقولٌ سقيم، فالأوائل وإن فازوا باستخراج الأصول وتمهيدها فالأواخر فازوا بتفريع الأصول وتشبيدها.^{١٣}

وقد أكد كثيرٌ من العلماء على ضرورة إعمال النقد المنهجي لبيان قيمة أي موضوع من موضوعات التراث في مجالات الحديث والفقه والتفسير والأدب والتاريخ والتعليم، وغير ذلك. ولعل أهم ما اشتهرت به أمة الإسلام في مسائل النقد المنهجي ما طوره المحدثون من مناهج غاية في الدقة في نقد سَنَدِ الحديث ومُتْنِهِ، واصطلحوا على درجات الرواة، فمنهم محدّثٌ، وحافظٌ، وحُجَّةٌ، وأمير المؤمنين في الحديث، ومنهم الضعيف والوضّاع والمدلس والكذاب. وللحديث درجاتٌ متعددة، فمنه الصحيح والحسن والضعيف، وغير ذلك من تفاصيل علوم مصطلح الحديث، والجرح والتعديل، والعلل وغيرها.

وفي التاريخ وصف ابن خلدون مناهج المؤرخين الذين سبقوه، ورفض بعض رواياتهم بالاستناد إلى ما هو معروف من الطبائع والوقائع. وفي نظم التعليم حمل الشوكاني حملاً عنيفة على العلماء المقلّدين الذين تركوا الاجتهاد، فعطلوا القرآن والسنة باعتمادهم على علماء المذاهب وكتبهم.

وتحدث الونشريسي في المعيار المعرب عن حالة التعليم، فقال: "وأما البناء فإنه يجذب الطلبة إلى ما يترتب فيه من الجرايات، فيقبل بهم على من يعينه أهل الرياسة للإجراء والأفراد منهم، أو من يرضى لنفسه الدخول في حكمهم، ويصرفهم عن أهل العلم حقيقة، الذين لا يدعون إلى ذلك، وإن دعو لم يجيبوا، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم، ... ولقد استباح الناس النقل من المختصرات الغريبة أربابها ونسبوا ظواهر ما فيها إلى إمهاتها... ثم انضاف إلى ذلك عدم الاعتبار بالناقلين ... ثم كان أهل

^{١٣} حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عناية: محمد شرف الدين بالتقايا، ورفعت بيلكة الكليسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٦٠هـ/١٩٤١م، مج ١، ص ٣٩.

هذه المائة^{١٤} عن حال من قبلهم من حفظ المختصرات وشق الشروح والأصول الكبار، فاقترضوا على حفظ ما قلَّ لفظُهُ ونزر حظُّهُ، وأفنوا أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه، ... فينا نحن نستكثر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ، أبيت لنا تقييدات الجهلة بل مسودات المسوخ، فإنَّا لله وإنا إليه راجعون، فهذه جملة تهديك إلى أصل العلم وتريك ما غفل عنه الناس.^{١٥} ثم يستطرد الونشريسي بعد ذلك في الحديث عن علماء السلاطين، وعما اشتملت عليه كتب التفسير من الخلاف، وعن آفة التقليد والتعصب للمذاهب.

وفي نقد الشعر والشعراء، كان نقد القدم موضوعاً أساسياً في مقامة من مقامات ابن شرف القيرواني (ت ٤٦٠هـ) وبعد أن أشار إلى أن نفس الإنسان تشبث بالقدم، ولا تميل إلى النظر في الجديد، بيّن أن كثيراً من قدم الشعر على ما قد يكون فيه من الإتقان والحسن لا يخلو من عيوب، وذكر أمثلة على ما يعدّه عيوباً قادحةً في بعض شعر المشهورين في الجاهلية والإسلام، وذكر من هؤلاء امرئ القيس، والفرزدق، وزهير، وبشار، والمتنبي وغيرهم. وكان مما قاله على لسان أبي الريان الصلت بن السكن، قال: "وتحفظ عن شيئين؛ أحدهما: أن يحملك إجلال القدم المذكور على العجلة باستحسان ما تستمع له، والثاني: أن يحملك إصغارك المعاصر المشهود على التهاون بما أنشدت له، فإنَّ ذلك جورٌ في الأحكام، وظلم من الحكام حتى تمحّص قولهما، فحينئذ تحكم لهما أو عليهما، وهذا باب في اغتلاقه استصعاب، وفي صرف العامة وبعض الخاصة عنه إتعاب، وقد وصف تعالى في كتابه الصادق تشبث القلوب بسيرة القدم ونفارها من المُحدث الجديد، فقال حاكياً لقولهم: ﴿قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ (الزخرف: ٢٢) وقال: لن نعبد إلا ما وجدنا عليه آبائنا.^{١٦} وقد قلت أنت:^{١٧}

^{١٤} عاش الونشريسي في القرن التاسع والعاشر ٨٣٤-٩١٤هـ، فالمائة التي يشير إليها هي أحد القرنين.

^{١٥} الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٩٨١م، ج ٢، ص ٤٧٩-٤٨٢.

^{١٦} هذه ليست آية، وهناك آيات بمعناها، منها قوله تعالى: ﴿بَلْ تَشْبَعُ مَا لَلْقَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (البقرة: ١٧٠).

^{١٧} أي إن أبا الريان ينسب الأبيات الأربعة لابن شرف القيرواني.

أُعْرِيَ الناس بامتداح القديم وبذمّ الجديد غير دَمِيمٍ
ليس إلا لأَنَّهُم حسدوا الحيَّ وَرَقُوا على العِظام الرَّمِيمِ

وقلت في هذا المعنى:

قُلْ لمن لا يَرى المعاصرَ شيئاً ويرى للأوائلِ التقديماً
إنَّ ذاك القديم كان جديداً وسيغدو هذا الجديد قديماً^{١٨}

تشير هذه النصوص وأمثالها إلى مسألتين: الأولى أن هذا النقد الذي كان يوجه إلى بعض القديم، يؤكد أن السابق ليس شرطاً أن يكون أفضل من اللاحق، والثانية أن النقد الذي كان يُوجّه للواقع الفكري والتربوي في زمن معين كان يُشير إلى تغير ذلك الواقع القائم نحو حالة أسوأ مما كان عليه ذلك الواقع قبل التغير، وأن القديم كان أفضل من الحديث، ومع ذلك فإن ذلك كله؛ ما كان قديماً وما صار حديثاً، أصبح الآن تراثاً قديماً. ونتعامل معه الآن بالنظر إلى ما قد يكون فيه من فائدة لحاضرنا ومستقبلنا.

وجهود الإصلاح والتنمية والتطوير المطلوبة من أفراد الأمة وجماعاتها وأجيالها لا تعفي أحداً من المسؤولية، مهما كان زمانه أو مكانه، وخيرية الأمة في مجموعها في قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠) لا تعني أن كل فرد فيها على المستوى نفسه من الخير، فقرن النبي ﷺ، لم يكن كل المسلمين فيه على المستوى نفسه في كل أمر من الأمور، على الرغم من يقيننا بأن الصحابة كانوا خير القرون. وكما أن الخيرية تكون في أجيال الناس في القرون، فإنها تكون كذلك في الأفراد، فالمعيار هو عمل الفرد وكسبه وإنجازته، وليس زمانه الذي عاش فيه.

^{١٨} ابن شرف، محمد بن أبي سعيد. رسائل الانتقاد في نقد الشعر والشعراء، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣م، ص ٣٩-٤٠. وقد رويت هذه الأبيات في عدد من المصادر منسوبة لأكثر من واحد فهي رسائل البلغاء منسوبة لابن شرف القيرواني، وعند الزبيدي البيتان الأولان لعبدالله بن سلامة المؤذن، والبيتان الأخيران لابن رشيقي: انظر:

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسين. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء، ١٩٦٥م، ص ٩٣.

التراث التربوي الإسلامي مصدر من المصادر التي يلزم أن نطور المنهجية المناسبة للتعامل معه، ومن المؤكد أننا:

- سنجد فيه أمثلة مشرقة في استلهاهم مقاصد القرآن والسنة، وهي في كثير منها مبادرات شخصية من علماء وأمرء وعامة، وهي مبادرات تُعبّر عن قيم مستقرّة تصلح أن تكون حوافز للتطوير التربوي اليوم وغداً وبعد الغد؛

- وسنجد فيه كذلك أحكاماً وفتاوى فقهية، أثر في صدورهما الواقع الاجتماعي الذي كان سائداً، والحالة النفسية لمدى أصدر الفتوى، وملابسات المسألة التي جاءت الفتوى جواباً عليها، وهي على كل حال لا تمثل فهمنا المعاصر لمقاصد القرآن والسنة في التعلم والتعليم؛

- وسنجد فيه ممارسات تعليمية، فردية ومجتمعية، أقام التراث عليها أشد النكير، فلم تكن محل قبول في زمانها، وهي ليست محل قبول اليوم.

وإذا عد التراث هو القلم، فما هو الجديد لدينا في ميدان التربية والتعليم. من المؤكد أننا:

- سنجد أمثلة مشرقة من الخبرات والتجارب في العمل التربوي في أماكن مختلفة من العالم تستند إلى فكر نيرٍ وقيم نبيلة، حققت الكثير من متطلبات تكريم الإنسان، وإطلاق طاقاته في الاستخلاف والعمران؛

- وسنجد أنظمة وقوانين في التربية والتعليم في أماكن مختلفة من العالم تشكلت بتأثير الواقع المحلي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لتلك الأماكن، ولا تبدو قيمتها ولا يلتزم بها إلا من يخضع لذلك الواقع، طوعاً أو كرهاً؛ ومع ذلك فهم يتطلعون إلى التجديد والتطوير؛

- وسنجد في الخبرة المعاصرة كذلك ممارسات تعليمية، فردية ومجتمعية، تتصف بالفوضى الفكرية، والسقوط النفسي، وامتهان كرامة الإنسان وإذلاله، وسحق شخصيته، وهي ممارسات مستنكرة، انتهت إليها حالة بعض الأماكن، نتيجة الجهل والتخلف

الحضاري، أو الفساد المالي والإداري، أو الاستبداد السياسي لفئات وجدت مصالحها ومكاسبها في ظل هذه الأوضاع.

فالخير الذي نبحث عنه في بناء فكرنا التربوي الإسلامي المعاصر، ليس في القديم على إطلاقه، وليس في الجديد على إطلاقه، إنه معادلة متوازنة تتكامل فيها عناصر الخير والجلودة من القديم والجديد، ويبدع فيها عقل الإنسان المسلم المعاصر في صياغة هذه المعادلة ضمن المقاصد التي أراد الله فيها للإنسان تزكية في جسمه وعقله وروحه، وتزكية في حياته الفردية وعلاقاته وأنظمته الاجتماعية، وأراد الله لهذا الإنسان سعياً دؤوباً لاستثمار التمكين المتاح له في هذه الأرض لإقامة العمران، وبناء الحضارة، إلى أن تنتهي هذه الحياة الدنيا، ثم تكون الرجعى إلى الله، فمن أحسن في هذه الدنيا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد.

والحمد لله رب العالمين.

تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث

شوقي الأزهر*

الملخص

اعتنى هذا البحث بتقويم التنظير المقاصدي المعاصر، بدءاً بالإمام الطاهر بن عاشور، من منظور ما عدّه الباحث أبرز مقتضيات النهوض بعلم أصول الفقه الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة، مُتجاوزاً النظر الشكلي والتجزئي في التعامل مع نصوص الوحي والواقع والسياق، ومُحاولاً تتبّع أهم إنجازات المعاصرين في التنظير المقاصدي من هذا المنظور، وتقويم أهم جوانب النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر بعدُ إلى تسديدها. وقد توصّل البحث إلى أنّ الخطاب المقاصدي المعاصر - بالرغم من كثرة ما أُلّف فيه - لم يتمكّن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات والقواعد المنهجية إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحلة التنظير المقاصدي المُطبّق في مجالات النشاط البشري المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التنظير المقاصدي، مقاصد الشريعة، أصول الفقه، الإصلاحيون المعاصرون، تفعيل

المقاصد.

The Development of Contemporary Theorizations of Sharia Objectives

Shawqi Al-Azhar

Abstract

This article is a critical assessment of the historical backdrop to contemporary theorizations of the objectives of Sharia (*Maqasid*), starting from Imam Taher Ben Achour. The criterion of this assessment is what the article accepts as essential for the science of the Principles of Fiqh (*Usul al Fiqh*) in order to apply to contemporary challenges, i.e. the ability to go beyond the formal and fragmented approaches in dealing with the sacred texts and the context. The paper focuses upon the most important achievements in contemporary theorizing of *Maqasid* from this perspective, while also identifying the most important deficiencies for contemporary reform. The main finding of the research is that contemporary *Maqasid*-related discourse, despite the abundant literature, has not been able to shift the discipline of *Maqasid* from theorization of the mechanisms and methodological underpinnings to a necessary new stage – namely, the application of *Maqasid* theory in various fields of human activity.

Keywords: Theorization of Maqasid, Maqasid of Shariah, Principles of Jurisprudence, Cotemporary Reformers, Actualization of Maqasid.

* نائب مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بالدوحة- قطر، وأستاذ محاضر في معهد التعليم الإسلامي

ببلجيكا، ومعهد ابن تيمية بفرنسا. البريد الإلكتروني: clazhar@qf.org.qa

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٨/٤/٢٠١٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ١٨/٢/٢٠١٧م.

مقدمة:

اهتمت مدونة أصول الفقه التراثية بالأحكام المعيارية أكثر من اهتمامها بغايات هذه الأحكام، ومقاصدها الكلية، وآلية تطبيقها على الواقع لتحقيق المقاصد التي شرعت من أجلها؛ وذلك أنَّ علم الأصول الموروث يهتم تحديداً بمناهج النظر إلى ما في نصوص الشريعة من حدود نظرية جزئية يُحظر خرقها، ولا يُفصل في مناهج النظر إلى الغايات المقصودة من وضع هذه الحدود، أو النظام العام الذي تنضبط فيه، أو منهاج مراعاة تحقيقها في الواقع.

ومما يؤكّد هذا الركود في أصول الفقه، وقصوره في تزويد الفقه والفكر بأساليب وطرائق لمعالجة الواقع، تناسب أوضاعه، وتُستنبط من ضُلب الشريعة وقواعدها؛ أنَّ معظم المهتمين به قد قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي قامت عليها الألفاظ، فكانت أغلب تصنيفاتهم في أصول الفقه قواعد لاستنباط الأحكام الجزئية من ألفاظ النصوص،^١ وهو استنباط يتعامل مع تلك الأحكام بصفة تجزئية لا تسمح بإرجاع كل فرع إلى أصله، وإلى النظام العام الذي يندرج فيه كل فرع، فأغفلوا بذلك ركناً عظيماً

^١ اعتبر بعضهم أنَّ مبحث القواعد اللغوية، أو علم الدلالات، أو قواعد الاستنباط، هو المبحث الوحيد المتصل بعلم الأصول، وأنَّ المباحث الأخرى جميعها ليست من علم الأصول أصلاً. قال ابن رشد الحفيد: "النظر الخاص بما [يقصد علم أصول الفقه] إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب [يقصد قواعد الاستنباط] [...] ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعوها بأصول الفقه. والنظر الصناعي يقتضي أنَّ يفرد القول في هذا الجزء الثالث؛ إذ هو مبين بالجنس لتلك الأخرى." انظر:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد. **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٦.

وقال الغزالي: "ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها [...]، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية." ثم أكد أنَّ أهم مدارك الأحكام هو اللفظ، حتى قال: "واللفظ إمَّا أنَّ يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً. فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول." انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٨٠.

فالاتجاه إذن لا يتجاوز النظر في ألفاظ الكتاب والسنة المتعلقة بالقضايا الجزئية بصفة مباشرة أو ضمنية لاستنباط الأحكام الجزئية منها.

من أركانه، هو مقاصد الشريعة؛ إذ لم يتناولوها بالدرس، إلا إشارات وردت في باب القياس خلال حديثهم عن العلة وأقسامها ومسالكتها، وعن المصالح المرسله، وغير ذلك من المباحث الجزئية التي ترد فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة، والتي لا تتجاوز -إذا جُمعت- بعض الصفحات،^٢ مع "أنَّ لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها."^٣

والسبب الرئيس لذلك -على ما نرى- هو انصراف هذا العلم مبكراً عن غايته التي تتمثل في توفير المناهج العقلية للكشف عن الأحكام الشرعية الموجهة للسلوك البشري تحقيقاً للمراد الإلهي. صحيح أنَّ التنظير الأصولي -بادئ الأمر- انصرف بصورة طبيعية إلى قواعد فهم النصوص ودلالاتها لما كانت الحاجة تدعو إلى ذلك، وكان المجتهدون مراعين المقاصد، وإنَّ لم يُنظروا للمناهج خاصتها. بيد أنَّ التدوين في أصول الفقه لم يتعدَّ قواعد فهم الدلالات والعبارات إلى المقاصد والغايات إلا مع الإمام الشاطبي؛ نظراً إلى انحراف هذا العلم عن هدفه الأول بعد توقف الاجتهاد، وابتعاده عن مسaire واقع الحياة. ولم يتمكن الإمام الشاطبي نفسه -ومن جاء بعده- من إحداث انقلاب في سير علم أصول الفقه، وقد استمر هذا الحال حتى عصرنا الحديث؛ إذ شعر الإصلاحيون ببُعد الإنتاج الفقهي عن الواقع الجديد، فانتعشت الدارسات الأصولية. وكان أول ما دعا إليه المجددون هو الاهتمام بمقاصد الشريعة التي تُعدُّ همزة الوصل بين الأحكام المعيارية والواقع المعيش، فأصبح كتاب "الموافقات" منارة المحجة. يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: "ولقد بنى الإمام الشاطبي حقاً بهذا التأليف هرمًا شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أنَّ يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلَّ من اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه، وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجباً

^٢ انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط ٣، ١٩٨٨م، ص ٦.
- مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ص ٧.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠٩م، ص ٣١٣.

^٣ مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، مرجع سابق، ص ٦.

في قرننا الحاضر والقرن قبله؛ لَمَّا أَشكَلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب "الموافقات" للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملازمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة.^٤

والسؤال المهم الذي نبحت عن إجابته في هذا البحث، هو: هل تمكن العلماء المعاصرون المحددون في علم أصول الفقه من تدارك ما أصاب هذا العلم من نقص على مستوى المقاصد ومراعاة تحقُّقها في الواقع لتعود له بنجاعته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما جوانب النقص التي تعذر على الإصلاح المعاصر معالجتها؟

إذا كان التجديد يُمثِّل عملية فاعلة تتشابك مع إشكالات السياق والواقع، فالأحرى بنا - ونحن بصدد تقويم المحاولات التجديدية في التنظير المقاصدي المعاصر - أن نفيد من هذه المحاولات في تجاوز النظر الشكلي والتجزئي، وتقديم منهج قادر على ضبط تعاليم الدين، واستيعاب مقتضيات الواقع استيعاباً شاملاً بوصف ذلك مقياساً ينهض عليه فعل التجديد، واعتبار ذلك من أبرز مقتضيات النهوض بعلم الأصول الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة.

أولاً: ملاحظة المنحى التجزيئي لدى الإصلاحيين

في سياق الإجابة عن السؤال المطروحين، فإن كثيراً من الإصلاحيين المعاصرين في أصول الفقه بدأوا العمل بناءً على الملاحظات الآنف ذكرها (أي المعيارية، والشكلية، وإغفال الواقع، وغياب المنهج الشمولي) لمراجعة التراث الأصولي.^٥ بل كان ذلك منطلق

^٤ ابن عاشور، محمد الفاضل. أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، تونس: مطبعة النجاح، د.ت، ص ٧٦.

^٥ في بحثه الذي قدّم به لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للشيخ الطاهر ابن عاشور، سرد محمد الطاهر الميساوي من صفحة (٩٧) إلى صفحة (١٠٩) أقوالاً لمجموعة من الإصلاحيين المعاصرين؛ سُنَّةً وشيعةً، تصب كلها في ملاحظة المنحى التجزيئي في التعامل مع النصوص والأحكام، وغياب الرؤية الشمولية التي تضع المسائل في إطارها العام على المستوى النظري والواقعي. انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص ٩٧-١٠٩.

رواد الإصلاح الأصولي القدماء؛ فمن تأمل أعمال كبار المحددين في الأصول، بل في العلوم الإسلامية عامة، وجد هذا الإشكال ملحوظاً في ابتكاراتهم العلمية، وإن لم يصطلحوا عليه بوضوح، ووجد كثيراً من تجديدهاتهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الإشكال الملحوظ لديهم؛ أي التجزئة، وغياب النظرة الشمولية.

فها هو الإمام أبو حامد الغزالي يجعل أحد مبررات تأليف كتابه "إحياء علوم الدين" ما يعيبه على الفقهاء من تناولهم المسائل الفقهية بمنأى عن مبادئ العقيدة والأخلاق، فكان غرضه في هذا المؤلف: "ترتيب ما بدّوه، ونظم ما فرّقوه." ^٦ أمّا العز بن عبد السلام فقد حاول في كتابه "قواعد الأحكام" استخلاص نظام عام يضبط سائر الأحكام الشرعية بناءً على حقيقة أنّ تكاليف الشريعة كلها معللة بدفع المفسد وجلب المصالح. وهو ما رامه تلميذه القرافي في "الفروق" وغيره من مؤلفاته التي انطبعت مباحثها بطابع المقاصد والنظر الشمولي الذي يحاول ضبط المسائل والنظر إليها من سائر جوانبها، مثلما يظهر في الفرق السادس والثلاثين الذي ميّز فيه بين مقامات النبي ﷺ التي يتصرف من خلالها، ^٧ والفرق الثامن والخمسين الذي بيّن قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، حيث تعمّق في بيان مكانة كلٍّ من المقاصد والوسائل، ودور هذه الأخيرة في خدمة الأولى، ولا سيما أنّ الشريعة لم توضع إلا من أجلها. ^٨

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية الذي استفاضت مؤلفاته بالتأسيس للنظر الشمولي، وتجاوز التشّت والتجزئة في النظر. ومن ذلك، ما لاحظته من قصور نظر الأصوليين في بيان مقاصد الشريعة، وإهمال الجانب العقدي والأخلاقي والجماعي فيها، ^٩ وكذا اعتراضه

^٦ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج ١، ص ٣.

^٧ انظر:

- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت، ج ١، ص ٢٠٥.

^٨ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٣.

^٩ انظر:

- ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. الفتاوى الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٧م، ج ٤، ص ٤٦٩.

على التفريق المُطلق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، واعتباره العلوم كلها شرعية في حقيقتها.^{١٠}

وعلى هذا الدرب سار تلميذه ابن القيم الذي كان همُّ النظر الكلي من هواجسه الكبرى؛ فهو يرى مثلاً أنَّ أسباب اختلاف أهل العلم في ضبط مقاصد النصوص يرجع "إلى سببين أساسيين: الأول هو مدى الانتباه إلى السياق والإشارة والتنبيه، والثاني هو مدى القدرة العقلية على النظر الكلي لنصوص الشريعة. سببان يكون كلُّ منهما مسلكاً في فهم القرآن" ^{١١} "لا ينتبه له إلا النادر من أهل العلم، فإنَّ الذهن لا يشعر بارتباط هذا بهذا، وتعلُّقه به."^{١٢}

أمَّا ابن خلدون الذي خاض في مجال غير مجال الفقه والأصول (التاريخ والمجتمع البشري) فكان يروم "إدراك الكليات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني، واعتبار المطابقة، واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعه، لما هاله من اضطراب المؤرخين ورواة وقائع الاجتماع البشري من علماء المسلمين؛ إذ إنَّ ما يوردونه عنها"^{١٣} "حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحقَّقت فصولها."^{١٤} وهذا يعني أنَّهم كانوا يتعاملون مع الحقائق الاجتماعية والتاريخية تعاملاً تجزئياً لا يُرجع الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى أصولها، وإلى النظام الكلي المطَّرد الذي يُسيِّر المجتمع الإنساني، "ومن ثم كان لا بُدَّ من منهج في دراسة التاريخ والمجتمع تُحكِّم فيه"^{١٥} "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة

^{١٠} انظر:

- ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج ١٩، ص ٢٢٨-٢٣٣.

^{١١} الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٦٤.

^{١٢} ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١م، ج ١، ص ٢٦٧.

^{١٣} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٨ بتصرف يسير.

^{١٤} ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ص ١٢.

^{١٥} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٨.

ال عمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"، وسبر أخبارها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات.^{١٦}

وفي هذا الإطار تُسجّل جُلُّ إنجازات الإمام الشاطبي التنظيرية في أصول الفقه؛ وذلك أنّ من أكبر الدوافع التي دفعت بالشاطبي إلى إعادة بناء علم أصول الفقه -مثلما يؤكّد محمد الميساوي- ما لاحظته من "حالة التشتت والجزئية في النظر إلى النصوص الشرعية وأحكامها التي آل إليها أمر الفقهاء، غفلةً منهم عن المنطق العام الذي ينتظمها، والمقاصد الكلية المنوطة بها".^{١٧} "فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه، فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتكاثرة، وظنياته المتناسخة، فرام البحث عن "علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان"،^{١٨} تستند إليه الفروع، وتنظم على أساسه الجزئيات، وتراجع وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، فإنّ غاية الشاطبي كانت الوصول إلى كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود، وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل. وكأنّه بذلك يريد أن يتجاوز التشتت الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره، ممّا غيّب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة (موارد، وقواعد، ومقاصد)، وذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها، وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين".^{١٩}

فعمل على "بسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألةً، وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه "الموافقات"، تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنّها مراعى

^{١٦} ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٦.

^{١٧} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية"

للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٨

^{١٨} الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي. الموافقات، القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٧٤١٧هـ/

١٩٩٧م، ج ١، ص ١٠٨.

^{١٩} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية"

للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٧.

فيها مجرى العوائد المستمرة، وأنَّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكّم به عليها.^{٢٠}

وهكذا كان مبتغى الشاطبي بتشبيده المقاصد أن يبيّن أصولاً قطعيةً متماسكة الأطراف، ترجع إليها الجزئيات، وتنتظم بها، ويتجاوز بها الشكليات والمسائل الظنية. وليس المقصود من تجاوز الشكليات والمسائل الظنية التخلي عن الجزئيات والفروع الظنية، وإنما تجاوز النظر التجزيئي الذي يتعامل مع الجزئيات من دون إرجاعها إلى الكليات، ومع الأدلة الظنية من دون إخضاعها إلى الأدلة القطعية الكلية؛^{٢١} سواء عند فهم الجزئيات، أو عند تطبيقها على الواقع. وهذا لا يتأتى إلا بتلك المنظومة الهرمية الكلية القطعية المطردة الحاكمة المتجاوزة الزمان والمكان.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ تأكيد النظام الشمولي المطرد والوحدة الموضوعية للنصوص الشرعية كان من مبادئ الحركة الإصلاحية الحديثة^{٢٢} التي انطلقت منها لتجديد الصلة بين التراث والإنتاج الفكري الإسلامي، والواقع الجديد. فبدأت بذور هذه المصالحة في "مناقشات وحوارات جمال الدين الأفغاني، ثم محمد عبده الذي أكّد وطوّر هذا المنهج، وبدأ يدعو إلى بناء فقه السُّنن القرآني في الأمم، وفي الحضارات الإنسانية، وتبعه تلميذه رشيد رضا، ثم طوّرها مالك بن نبي في كتاباته حول الحضارة والثقافة والمدنية، وغيرهم الكثير من العلماء المعاصرين الذين ركّزوا على دراسة القرآن الكريم في محاولاتٍ للكشف عن مقاصد التشريع من منظور اجتماعي، أدى بهم إلى طرح أهم التحديات والإشكاليات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة."^{٢٣} وإنما كان تركيز الإصلاحيين المحدثين على

^{٢٠} مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، مرجع سابق، ص ٨.

^{٢١} انظر المسألتين: الأولى والثانية من كتاب "الأدلة" من "الموافقات"، اللتين جاءتا مباشرة بعد كتاب "المقاصد".

^{٢٢} يرى مالك بن نبي أنَّ الإصلاح الحديث هو الذي يروم للحاق بركب الواقع والحضارة بمواكبة الظروف الجديدة، عن طريق القيم الإسلامية، والوفاء لها، وليس الذي يروم مجرد إصلاح الاعتقاد، أو السلوك، أو التدين بمعزل عن الحداثة. وهذه الحركة قد انطلقت بدءاً بجمال الدين الأفغاني بحسب نظره. انظر:

- ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، بيروت: دار البراق، ٢٠٠٦م، (بالفرنسية)، ص ٨٧ وما بعدها.

^{٢٣} العلواني، زينب. **مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين**، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٤.

النظام الشمولي الذي يضبط الوجود والعمل البشري على المستوى الاجتماعي خاصة؛ لما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلف وانحراف عن مقتضى مبادئه، ومقتضى الواقع الجديد، ولأنَّ النظر الجزئي المُتجزئ إلى نصوص الوحي وأحكامها أقلَّ وقعاً على التدين الفردي منه على التدين الجماعي والنهوض الاجتماعي.

ثانياً: ابن عاشور يستأنف عمل الشاطبي

أمَّا انتقاد المعاصرين المباشر لعلم أصول الفقه من حيث شكلية، وعدم اشتماله على منهجية شمولية قطعية تنتظم بها الجزئيات والظنيات، ومراجعته من هذا المنطلق؛ فقد ظهر على يد الإمام محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ-١٣٩٣هـ/١٨٧٩م-١٩٧٣م).

فكان الإمام الطاهر ابن عاشور يرى أنَّ أخذ العلماء للمسائل الفقهية مجزأة ومجردة عن العلوم الأخرى، وعن مقاصد الشريعة، فضلاً عن التقليد والتعصب المذهبي؛ هو الذي تسبَّب في جمود الفقه، وانقطاعه عن تلك العلوم، وعن الواقع وأوضاعه، وتشعب الخلاف بين العلماء.^{٢٤}

ولم يكن علم أصول الفقه -في نظر ابن عاشور- ليساعد على استدراك ذلك الخلل؛ وذلك أنَّ "معظم مسائله مختلف فيها بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع [...]". لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعدُّد الرجوع بهم إلى وحدة رأي، أو تقريب حال. على أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، لكنَّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكن العارف بها من انتزاع الفروع فيها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ [...]. وقصارى ذلك كله أنَّها تؤوِّل إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تُقَرَّب فهم

^{٢٤} انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب؟، تونس: دار سحنون، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ١٧١ وما بعدها.

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٧٩، ٨٣، ٨٩-٩٠.

المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح [...] وتلك كلها في تصارييف مباحثها بمغزل عن بيان حكمة الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية.^{٢٥}

وأبرز ما أصاب علم الأصول من خلل -بحسب ابن عاشور- هو أننا "لم نرهم دَوَّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة."^{٢٦}

ومن هنا، رأى ابن عاشور ضرورة استئناف التنظير والتقعيد والتأصيل لمقاصد الشريعة؛ "لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبذل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار [...] إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبت النوازل."^{٢٧} فكان غرضه الأول من التأليف في علم المقاصد هو أن يُدَوِّن "أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين، مستخلصةً من مسائل أصول الفقه المتعارفة."^{٢٨}

وهكذا يبدو أن أهم المآخذ التي أخذها ابن عاشور على علم أصول الفقه الموروث، والتي رآها من موجبات التجديد فيه، لا تبتعد كثيراً عن أهم الملاحظات التي اعتمدها الشاطبي لإعادة النظر في علم الأصول. فكان غرضه قريب من غرضه؛ وهو التأسيس لأصول قطعية، اعتماداً على المقاصد الشرعية، واستكشاف القانون العام المطرد الذي يحكم سائر أحكام الشريعة، وبه تنتظم مسائلها وجزئياتها، فيمكن الاحتكام إليه عند اختلاف الأنظار والظروف والأعصار.

^{٢٥} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ١٦٦-١٦٧.

^{٢٦} المرجع السابق، ص ١٦٨.

^{٢٧} المرجع السابق، ص ١٦٥.

^{٢٨} المرجع السابق، ص ١٧٢.

وإذا كان الغرض الأكبر عند الرجلين على هذه الدرجة من التقارب، فما الابتكارات التي أسهم فيها ابن عاشور في مقاصد الشريعة، والتي أصبحت ملاذ الخروج من النظر التجزيئي وبناء المنهجية الشمولية القطعية؟

يكن جانب كبير من الإجابة عن هذا السؤال في الدراسة القيّمة التي قدّم بها محمد الطاهر الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للإمام الطاهر ابن عاشور، ولا يسع الباحث إلا اعتمادها لاستخلاص إجابة مختصرة عن هذا السؤال من منظور إشكالية النظر التجزيئي، والسعي إلى المنهج القطعي الشمولي.

وأول ما يمكن أن نذكره في هذا الصدد هو أنّ ابن عاشور قد ذهب خطوة أبعد في ملاحظة التجزئة التي أصابت العقل الإسلامي؛ إذ عاب على علماء الشريعة وفقهائها الذين اهتموا بالمقاصد أنهم قصروا أنظارهم في ما يخص مقاصد الشريعة على "انتظام أمر الأمة [...] في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجتمع العام".^{٢٩} ورأى أنّ "أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها".^{٣٠}

صحيح أنّ العلماء يعترفون بمقاصد الشريعة في "صلاح أمر المجتمع وانتظام أمر الجماعة"،^{٣١} ويرون أنّ المصلحة الفردية التي تُضمّنُها الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، بيد أنّ في المجتمع من الخصوصيات ما ليس في الفرد. وبعبارة أخرى، فإنّ للمجتمع مصالح لا تتحقّق بالنظر إلى الفرد بمعزل عن الجماعة. فكان الواجب "أنّ نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهناك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة".^{٣٢} مثلما يؤكّد ابن عاشور.

^{٢٩} المرجع السابق، ص ٤٠٥.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ٤٠٥.

^{٣١} المرجع السابق، ص ٤٠٥.

^{٣٢} المرجع السابق، ص ٤٠٦.

ويتزَّنب على هذه الملاحظة نتائج عدَّة؛ أولاًها أنَّ البحث "في النظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحركته أحوج إلى" ^{٣٣} "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"؛ ^{٣٤} وذلك أنَّ "علم أصول الفقه -مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية- تبقى وظيفته ونجاعته رهيني بنيته التي تحدَّدت بمقتضى نشأته، وتطوُّره التاريخي، وارتباطه بالجمال المعرفي الذي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط في مجال التشريع الفقهي والقانوني." ^{٣٥}

وهذا -فضلاً عن أنَّ معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها، بمعنى أنَّه لا يمكن الارتقاء بها إلى القطع- ما دفع ابن عاشور إلى النداء بأن تكون مقاصد الشريعة علماً مستقلاً، وإلى العمل على إنجاز ذلك، وترك "علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية." ^{٣٦} "فغايته من ذلك كله إنما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام" ^{٣٧} "تهدي المجتهدين، وتعصمهم في إجراء الأحكام، وتكون لهم" ^{٣٨} "بمنزلة إبرة المغناطيس لرب السفينة." ^{٣٩}

فبهذا العلم الجديد (علم مقاصد الشريعة)، يمكن تقديم رؤية فلسفية إسلامية متكاملة عن الوجود والإنسان، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتكون إطاراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، أو بعبارة ابن عاشور تقدِّم "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه." ^{٤٠} "ذلك أنَّ هداية الوحي الخاصة بشؤون الحياة الإنسانية عامة، والبصائر

^{٣٣} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٣٤} ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م، ص ٢١.

^{٣٥} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٣٦} ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧٢.

^{٣٧} المرجع السابق، ص ٢١.

^{٣٨} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٩١ بتصرف يسير.

^{٣٩} ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢١.

^{٤٠} المرجع السابق، ص ٢١.

التي يُقدِّمها عن الوجود الاجتماعي للإنسان بأبعاده المختلفة وظواهره المتعددة؛ لا تقتصر على ما اعتاد علماء الفقه والأصول غالباً النظر فيه، والتركيز عليه^{٤١} من جزئيات فقهية لا يربطها نظام ملحوظ عندهم، ولا تدرس في إطارها العقدي والأخلاقي، ولا تشمل سائر مستويات حياة الإنسان وأبعاده ووجوده^{٤٢}.

ومما ترتَّب على تركيز ابن عاشور على الجانب الجماعي، ثم البحث عن "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"^{٤٣} للاهتمام إلى تحديد أصول جامعة "لكليات الإسلام"^{٤٤} هو أنه لم يرَ في الكليات الخمس المتعارف عليها بين علماء الأصول والمقاصد ما يفني بهذا الغرض. فهذه الكليات -فضلاً عن أنها غير كافية لبناء أصول قطعية، أو قريبة منها- وُضعت في غياب الاستحضار المباشر للبُعد الجماعي في الأمة، في حين أنَّ ابن عاشور كان يقصد "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع

^{٤١} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها المساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للظاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٣.

^{٤٢} اختلفت آراء المعاصرين في جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً عن علم الأصول، حتى قال بعضهم إنَّ ذلك "ضار بكلا (العلمين)؛ إذ يجمد الأصول على حالها، ويجرمها من روح المقاصد، كما أنَّه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً". انظر:

- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص ٢٣٨.

والذي يظهر لنا هو أنه لا بُدَّ من التفريق بين ما أُسميه من باب التوضيح "أصول المقاصد" والمقاصد؛ فأصول المقاصد هي المباحث التي تدرس مقاصد الشريعة نظرياً؛ أي العلم الذي يتوصل به إلى معرفة المقاصد، وبناء منظومة مقاصدية متكاملة، مثل: مسالك الكشف عن المقاصد، ومراتب المقاصد ودرجاتها...، وكذلك المسائل التي لها تعلُّق وثيق بالمسائل الأصولية، مثل: المسائل المقاصدية ذات الصلة بقواعد الاستنباط والاجتهاد التي لها تعلُّق بالأدلة الإجمالية... فهذه المسائل التي أدخلناها تحت ما سميناه أصول المقاصد ينبغي أن تدرس في إطار علم الأصول، ولا تُفَرَّق عنه؛ وذلك أنَّ هذه المسائل شديدة الارتباط بعلم الأصول، وأنَّ التمكن منها يحتاج إلى تمكُّن من الأصول. أمَّا المقاصد بمعنى المنظومة المقاصدية المُطبَّقة في مجالات الحياة المختلفة المكتسبة من أدلة الشريعة المبنية على أصول المقاصد، فينبغي أن تفرَّد بالتأليف، وتؤسَّس بوصفها علماً مستقلاً استقلال الفقه عن أصوله؛ وذلك أنَّ دراسة هذه التطبيقات في مجالات الحياة المختلفة، ضمن علم أصول الفقه، تطويل يخرج بعلم الأصول عن مقصوده؛ فهو علم يدرس القواعد، ولا يخوض في التطبيق إلا على سبيل التمثيل. ثم إنَّ حاجة العلم بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة تتعدى مجال الاجتهاد الفقهي إلى جميع مجالات العلم والعمل. فني جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً إخراج لها من اختصاص الفقهاء والأصوليين إلى أن تكون أداة لجميع العلماء والمتخصصين؛ كلٌّ في مجاله، بل لجميع المسلمين مهما كان مجال عملهم.

^{٤٣} ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢١.

^{٤٤} المرجع السابق، ص ٢١.

في قوانين المعاملات والآداب؛^{٤٥} لأنها "مُظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، ممّا هو مُظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم، وإصلاح المجتمع".^{٤٥}

ومن هنا، جاء ابن عاشور في القسم الثاني: "في مقاصد التشريع العامة" من كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بأربعة مفاهيم جعلها "المحور الذي يدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة، والسماحة، والحرية (وترتبط بها المساواة)، والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل)".^{٤٦} فهذه المفاهيم كما رآها ابن عاشور "تتجاوز يبحث المقاصد أن يكون مجرد عمل لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرّع القانوني في تكييف قضاياء؛ ذلك أنّه فضلاً عن أنّها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها والمستنبطات الاجتهادية منها، فإنّها تفتح آفاقاً أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل. ومن الراجح أنّ هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكّد ضرورة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام".^{٤٧} وبهذا يكون ابن عاشور قد "فتح في الواقع آفاقاً أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر، وتحليلها، وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه؛ توخياً لتحقيق مقاصده وغاياته، وفق أولويات مترتبة متكاملة، لا تعارض فيها، ولا تناسخ".^{٤٨}

ومن جوانب التجديد في المقاصد التي تميّز بها ابن عاشور أنّه تجاوز الإطار النظري الذي كان يعالج فيه درس المقاصد، وحاول أن يُطبّق ما قرّره من مسائل نظرية ومفاهيم عامة وأصول جامعة في بعض مجالات المجتمع الإسلامي؛ وذلك أنّه كان يرى أنّ قوام أمره وصلاحه هو المقصد الأعلى الذي وُضعت لأجله الشريعة، وأنّ المقاصد الضرورية هي التي "إذا انحزمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش".^{٤٩} فكانت "محاولة جريئة لبناء فقه

^{٤٥} المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.

^{٤٦} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية"

للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١١٤.

^{٤٧} المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٢ بتصرف يسير.

^{٤٨} المرجع السابق، ص ١٤٠.

^{٤٩} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

مقصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي.^{٥٠} يقول الميساوي: "وربما أمكننا القول إن ابن عاشور يرى أن الكلام كان في أغلبه حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنه لا بُدَّ من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها، تشمل المضمون والمنهج معاً."^{٥١} فقسَّم الشيخ كتاب المقاصد إلى ثلاثة أقسام؛ قسمين نظريين، وثالث تطبيقي. وعرض في القسم الأول لإثبات المقاصد واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرائق إثباتها ومراتبها، وعالج في القسم الثاني مقاصد التشريع العامة. ثم جاء في القسم الثالث بتطبيقات في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، حيث فصل في المقاصد الخاصة بالعائلة، والمعاملات المالية، والقضاء، والعقوبات. وقد تعامل مع هذه القضايا بوصفها موضوعات متماسكة الأطراف، متواشجة الأحكام، مترتبة المقاصد، تُستنتج كلياتها من جزئياتها، وتُفهم وتُطبَّق جزئياتها على ضوء كلياتها، وتوفّر كلياتها الإطار الفكري للتعامل مع سائر قضايا الواقع. ومن هنا، أمكن القول بأن ابن عاشور دفع ببحث المقاصد إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة الخوض في بناء المنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة الضابطة لمسائلها وجزئياتها - التي طالما كان يرومها المجددون عبر العصور - على أساس النظرية المقاصدية التي وضعها القدماء، وحاول هو استكمالها.

^{٥٠} زين، إبراهيم محمد. "مراجعة لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٢٣، شتاء ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ١٣٩.

ويرى إسماعيل الحسني أن سبب انقسام بحث الأصوليين قبل ابن عاشور بالطابع النظري العمومي الذي يكتفي بالتنظير العام للمقاصد من دون أن يتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد في المجالات الخاصة من العمل البشري؛ هو تأكيدهم البُعْد الديني الأخرى عند تحديدهم مفهوم المصلحة، واعتقادهم أن ما يترتب على الأحكام الشرعية من مصالح يشمل الآخرة بقدر ما يشمل الدنيا. أمّا ابن عاشور فإنَّ بحثه اتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات؛ لأنه عرّف المصلحة تعريفاً مختلفاً، ورأى أنَّ الصلاح الناجم عن الأفعال التي يأتي بها المكلف تقتصر نتائجها على ما يثمر في العالم الدنيوي من مصالح عامة وخاصة، وأنَّ الشريعة في مجال المعاملات جاءت لإقامة نظام المصالح الدنيوية في المجتمع، ولا علاقة لهذا النظام بنظام المصالح الأخروية؛ لأنَّ الأحكام الشرعية لا تضبط حقيقة الوجود، أو العمل البشري الذي يكون عليه الإنسان في الآخرة، وإنما الآخرة جزءاً على ما كان عليه حال الإنسان في الدنيا من امثال للشريعة. انظر:

- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٨٣ وما بعدها، و ٢٩٥ وما بعدها، و ٤٤١.

^{٥١} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٩٢.

فلم يكن غرض ابن عاشور من دراسة المقاصد مجرد بيان محاسن الشريعة ومكارمها في مراعاة المصالح، أو بعبارة: "مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها؛ لأنَّ ذلك مجرد تفقه في الأحكام، وهو مما يهتم الفقهاء -وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة- ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح؛ لأنَّ ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلَّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مُثبتون أحكاماً شرعيةً إسلاميةً."^{٥٢} ومعرفة كثيرٍ من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشارع إياها حتى يحصل اليقين بصور كلية لأنواعها، فيمكن من خلالها إدخال الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع تحتها، مثلما جاء في عبارة ابن عاشور، وهو ما عبّرنا عنه بالمنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة، الضابطة لمسائلها وجزئياتها. فهذا كان غرض ابن عاشور، ولا يتحقق ذلك الغرض إلا بتطبيق نظرية المقاصد ومبادئها العامة على سائر مجالات الحياة البشرية لبناء تلك المنظومة.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ الدلالة الواردة في هذه النقلة -أي اعتبار ابن عاشور أنَّ المقصد الأكبر من التشريع هو قوام أمر الأمة في الدنيا-^{٥٣} "هي أنَّ تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغير، لا لما هو جامد، بعبارة يتأسَّس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عامة. معنى ذلك أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه

^{٥٢} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ٣٠٨-٣٠٩.

^{٥٣} انظر:

- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٩٦ وما بعدها.

الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بُدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات. يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل -فضلاً عن ذلك- ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر.^{٤٤} فهذا مُبرَّر ثانٍ -بعد مُبرَّر عدم إيفاء الكليات الخمس بمقتضيات البُعد الجماعي- لفتح باب المراجعة في المقاصد الضرورية، والإضافة على المقاصد الخمسة المتعارف عليها.^{٤٥}

وإذا كان ذلك يعني "أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بُدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك

^{٤٤} المرجع السابق، ص ٢٩٩.

^{٤٥} لا يفهم من هذا الكلام أنَّ مقاصد الشريعة تتصف بالتاريخية، ولا حتى الكليات الخمس المتعارف عليها، وإنما التاريخي في الأمر هو حصر المقاصد الكلية في تلك الضروريات الخمس المتعارف عليها، وإلا فإننا نعتبر أنَّ مقاصد الشريعة تتعدى حدود المكان والزمان، وتتصف بالعالمية، شأنها في ذلك شأن مصدرها الذي هو الشريعة. ولا تناقض بين ذلك ودور الواقع في تحديد المقاصد، وأما تخضع لما هو متغير، لا لما هو ثابت؛ وذلك أنَّ مراعاة الواقع لا بُدَّ منها لتحديد الوسائل التي تتحقَّق بها مقاصد الشريعة في هذا العصر أو ذاك، أو في هذا المكان أو ذاك؛ سواء كانت وسائل ضرورية، لا تتحقَّق من دونها المقاصد الكلية، أو حاجية، أو تحسينية. أمَّا المقاصد الكلية، أو بعبارة الحسني "ضروريات المصالح"، فلا نعتبر أنَّ تحديدها يخضع للواقع، ولا سيما إذا اعتبرنا أنَّ الضروريات تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد كما سيأتي بيانه قريباً، وإنما تأثير الواقع في تحديد الكليات يكمن -في رأينا- في تأكيد بعض المقاصد، وإضافتها إلى قائمة الكليات، مثل تأكيد مقصد حفظ البيئة؛ لما طرأ عليها من أزمة تهددها بالهلاك. فمقصد حفظ البيئة ليس مقصداً جديداً أُضيف إلى مقاصد الشريعة، وإلا لزم القوم بتاريخية الشريعة، وإنما يضاف إلى قائمة المقاصد الكلية؛ لما أصبح لاعتباره من أهمية بالغة كما سيأتي معنا.

ومقصد حفظ المجتمع مقصد أصيل جاءت الشريعة لتحقيقه، ووجب إضافته إلى قائمة المقاصد الكلية؛ لما أصابه من إهمال بسبب ظروف تاريخية معينة، ولما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلف واختلال. أمَّا ما جاء به الحسني من أمثلة على ضروريات يريد إلحاقها بالكليات الخمس؛ لأنَّ المجتمع الإسلامي أصبح أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر، مثل: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والانتخاب، والشغل، والخبز... فلا تعدو أنَّ تكون وسائل ضرورية أو حاجية لتحقيق المقاصد الكلية.

وخلاصة القول إننا لا نعتبر ما ذكره الحسني مُبرِّراً لإعادة النظر في الكليات الخمس؛ أي لا نرى أنَّ تحديد المقاصد الكلية خاضع للواقع، إلا إذا كان ذلك من باب تأكيد بعض الضروريات التي أُهملت لأسباب تاريخية، أو أصبح الواقع يُلحُّ على تأكيدها، وإنما هو مُبرَّر لإعادة النظر في الوسائل الضرورية التي تُحقَّق هذه الكليات، ومُبرَّر لصياغة رؤية مقاصدية مُطابقة على الظروف الواقعية. وعلى هذا، فإننا نعتقد بوجود خلط واضح بين المقاصد الكلية ووسائل تحقيقها؛ من: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

المقررات" مثلما سبق من كلام الحسني، فإننا لم نر ابن عاشور يُصرِّح بدور الواقع في الكشف عن مقاصد الشريعة لمّا تطرق للبحث في "طرق إثبات المقاصد الشرعية".^{٥٦} مع أنّه جاء في هذا المبحث بمساهمة جليّة على مستوى التنظير في بحث المقاصد. فقد استطاع أن يُخرج هذه المسالك من المنحى الجزئي الذي كان يُنظر إليها من خلاله؛ وذلك أنّ مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في التنظير الأصولي قبل ابن عاشور لم تكن تتميز كثيراً عن مسالك العلّة التي ترد في مباحث الأصوليين، من حيث إنّها تبحث عن المقاصد الجزئية المتعلقة بآحاد الأحكام (أي العلل) من دون البحث عن المقاصد العامة من الشريعة التي تنتهي إليها سائر الأحكام. أمّا ابن عاشور فقد "انصرف في هذه المسالك عن بيان الطرق التي تُعرف بها المقاصد القريبة (أي علل الأحكام) التي تتعلق بآحاد الأحكام إلى بيان المسالك التي تُعرف بها المقاصد العليا التي تندرج تحتها جملة الأحكام، ومثّل ما شبه القانون الكلي".^{٥٧}

وفي الجملة، يمكن النظر إلى عمل ابن عاشور في المقاصد "كتنويع لمحاولات الأصوليين في دراسة مقاصد الشريعة".^{٥٨} فإنّه حاول استكمال إنجازات من سبقه من المنظرين في المقاصد، واستدراك ما فاتهم. وعلى وجه العموم، فإنّ من أهم ما حاول استدراكه من منظور معالجة التجزئة، وتحقيق المنهج الشمولي مثلما جاء معنا، هو:

– مراعاة البُعد الاجتماعي في التنظير المقاصدي.

– الدعوة إلى استقلال مقاصد الشريعة، بوصفها علماً قائماً بذاته؛ ليتجاوز بمقاصد الشريعة الاقتصار على مجال الاجتهاد الفقهي والقانوني إلى استيعاب سائر مجالات العمل البشري.

^{٥٦} انظر:

– ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٩ وما بعدها.

ولعلّ هذا يزيدنا يقيناً أنّ دور الواقع يكمن في تحديد الوسائل التي تُحقّق بها المقاصد، لا في تحديد المقاصد نفسها.

^{٥٧} النجار، عبد المجيد. "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، مجلة العلوم الإسلامية،

عدد ٢٢، رمضان ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص ٤٩، ص ٤٧ وما بعدها.

^{٥٨} الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٤٢٦.

- تجاوز الكليات الخمس إلى مفاهيم أكثر شمولاً واستيعاباً "وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل".^{٥٩}

- تجاوز مسالك الكشف عن المقاصد الجزئية (علل الأحكام) إلى مسالك الكشف عن المقاصد العامة.

- تجاوز التنظير والتأصيل في المنهج إلى تطبيق النظرية المقاصدية والمفاهيم العامة التي جاء بها على بعض مجالات المجتمع الإسلامي. وهو ما نُعِدُّه خطوة أولى لبناء منظومة هرمية تُرجع كل مسألة وجزئية إلى موضعها اللائق بها، فيرتفع التناقض عند الفهم وعند التطبيق، فتكون صالحة لتقوم العمل الإنساني على جميع مستوياته مهما طرأ عليه من تطوُّر وتقلُّب. وهذا لا يمكن أن يتسنى إلا بعلم المقاصد مثلما أدرك ذلك ابن عاشور.

وخلاصة القول في ما بدا لنا من محاولة ابن عاشور لتجديد المقاصد، هي أنه حاول استكمال عملية وضع أسس النظرية المقاصدية التي بدأها من سبقه، وشرع في البناء عليها بما رآه من منظومة مقاصدية ضابطة، ومُسيِّرة للأحكام الشرعية، ومُوجِّهة للحياة البشرية وحركتها. ولم يدَّعِ ابن عاشور أنه وضع تلك المنظومة متكاملة بشمولها ومسائلها وتفصيلها، بل لم يكن ذلك غرضه أصلاً مثلما صرَّح بذلك قائلاً: "وإذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فلنلوَّ عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد، وفي صلاح الأنفس، وفي صلاح عمل العبادات، ولنشِرك ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية".^{٦٠}

وعلى أيِّ حال، فإنَّ ما قام به ابن عاشور من إنجاز في المقاصد يتجاوز مجرد الإضافة والتفصيل إلى النضج والتأسيس والتطبيق؛ ما جعل الميساوي يرى أنه إذا كان ممكناً عدُّ الشاطبي مُعلِّم المقاصد الأول "على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمكن بكل ثقة أن نُعَدَّ ابن عاشور علمها أو مُعلِّمها الثاني".^{٦١} ولقد سبقت الإشارة

^{٥٩} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٦٠} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

^{٦١} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٩.

إلى أن محاولة الشاطبي لم تُحدث انقلاباً في علم الأصول، وأنَّ "طفرة الشاطبي هذه في بحثه المقاصدي كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت بعدها المباحث الأصولية بالنسبة لموضوع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها".^{٦٢} وكذا الحال بالنسبة لابن عاشور -الذي يُعدُّ المؤسس الثاني لعلم المقاصد- فقد "بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان محدودة".^{٦٣} وذلك أن ما أنجزه المعاصرون من دراسات في المقاصد "لا يعدو في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتأريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بالموضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة".^{٦٤}

هذا ما لاحظته الميساوي قبل أكثر من عقد ونصف من الزمن. أمّا بعد تجبره تلك السطور فقد ظهرت دراسات تحمل بعض الإضافات ووجهات النظر الجديدة المفيدة، لكنّها في الغالب تحديدات جزئية، ألصق بالتنبيه والإشارة والتحرير منه بالتجديد والابتكار الفعلي المتكامل الناقل الدرس المقاصدي إلى مرحلة جديدة. ومن ذلك ما ظهر من مقترحات لإضافة بعض المقاصد الضرورية إلى المقاصد الخمسة، مثل: مقصد العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومقصد سلطة الدولة والأخوة والكرامة، وغير ذلك.^{٦٥} ومنها تطوير مفهوم بعض الكليات الخمس أو الست، مثل: تطوير مفهوم حفظ النفس ومفهوم حفظ العقل إلى حفظ مادي وحفظ معنوي.^{٦٦} وإدراج مفهوم حفظ النسل وحفظ النسب تحت ما هو أشمل منهما، وهو مقصد حفظ الأسرة،^{٦٧} وإدراج مقصد حفظ العرض تحت ما وُضع لتحقيقه، وهو حفظ الكرامة الإنسانية.^{٦٨} ومنها أيضاً مقترحات لتقسيم المقاصد تقسيماً جديداً؛ إذ اقترح بعضهم

^{٦٢} النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٩.

^{٦٣} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٥٠.

^{٦٤} المرجع السابق، ص ١٤٠.

^{٦٥} انظر:

- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٩٨ وما بعدها.

^{٦٦} المرجع السابق، ص ١٤٣، ١٦٢.

^{٦٧} المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥١.

^{٦٨} المرجع السابق، ص ١٤٦.

تأسيس علم المقاصد على الأخلاق، وإعادة تقسيم المقاصد، واعتبار مراتبها وفق "تفاوتها في القوة الخلقية"^{٦٩} فيكون التقسيم البديل ثلاثي المعالم: القيم الحيوية، والقيم العقلية، والقيم الروحية.^{٧٠} واقترح آخر أن تكون المقاصد الكلية ثلاثة يُدرج تحتها كل ما سواها من مقاصد وأحكام، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران.^{٧١} واقترح ثالث أن تُقسّم المقاصد بحسب مجالات الحياة إلى أربعة أقسام: مقاصد الشريعة في ما يخص الفرد، وفي ما يخص الأسرة، وفي ما يخص الأمة، وفي ما يخص الإنسانية.^{٧٢}

وقد فرّق بعضهم بين الكليات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) والمراتب الثلاث من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، معتبرين أن هذه المراتب لا تتعلق بالمقاصد، وإنما تتعلق بالوسائل المؤدية إلى تحقيقها.^{٧٣} وهو تفريق شديد يحل كثيراً من اللبس، ومعناه أن الكليات الخمس ليست هي الضروريات، وإنما تحفظ بما هو ضروري من الأحكام، لا تتحقق من دونها، وبما هو حاجي، وبما هو تحسيني، فتنتهي إليها الأحكام كلها.

ورأى بعض الباحثين المعاصرين في المقاصد أن ما آل إليه التنظير مقاصدي، إذا كان يصلح أداة لبيان فضائل الشريعة وحكمها، ولكنّ معطياته لا تكفي لتفعيل المقاصد في مختلف ميادين النشاط البشري؛ حتى تقترب الحياة البشرية إلى ما أريد لها أن تكون عليه من هدي إلهي. فكان الخلل الملاحظ أن علم المقاصد لا يتضمن مناهج وآليات تتمكن بها المقاصد من إنتاج الأحكام، وتوجيه الواقع. ولهذا، فقد نادى بعض الباحثين بتفعيل مقاصد الشريعة؛ لكيلا تظل نظرية لا فاعلية لها في واقع الناس، ولكنهم لم يضبطوا المنهج والآليات الإجرائية اللازمة لعملية التفعيل.^{٧٤} وركّزت جماعة منهم على ربط بعض

^{٦٩} عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٠٣، شتاء ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص ٥٢.

^{٧٠} المرجع السابق، ص ٥٢-٥٣.

^{٧١} صاحب هذا الاقتراح هو طه جابر العلواني. انظر:

- العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٣٥ وما بعدها.

^{٧٢} عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٣٩.

^{٧٣} المرجع السابق، ص ٥١ وما بعدها.

^{٧٤} نذكر منهم:

المباحث والعلوم بالمقاصد، لما تُوفّر من مادة يمكن استثمارها في تأصيل مناهج تفعيل المقاصد وآلياته، مثل: فقه الأولويات،^{٧٥} وفقه الموازنات،^{٧٦} وفقه الواقع،^{٧٧} وفقه المآلات.

وفي سبيل تفعيل المقاصد في المجتمعات المعاصرة، فقد اهتم بعضهم بدراسة المقاصد الخاصة ببعض المجالات، مثل: قضايا المعاملات المالية والمصرفية، وقضايا الأسرة، وقضايا السياسة الشرعية، وغير ذلك من قضايا النشاط والاجتماع البشري،^{٧٨} إلى جانب الجهود والإضافات الجزئية والمقترحات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، والتي تتعلق بتحديد الدرس المقاصدي وتطويرة.

فلا يخفى على أحد أنّ البحث المقاصدي شهد نشاطاً كبيراً بعد الإمام ابن عاشور، ولا سيما في العقود الأخيرة، فضلاً عن تحوُّله إلى مادة مستقلة تُدرّس في جامعات عدّة، ولكنّ الملاحظ أنّ ما أضافه المعاصرون (بعد ابن عاشور) إلى علم المقاصد لا يتعدى بعض الجوانب من التنسيق، والتحرير، والاقتراح، والإضافة الجزئية المتشتتة. فأكثر المؤلّفات فيه تتناول مسائل متفرقة تدور حول المقاصد، ولا تُفصّل في المقاصد نفسها، بما يُوفّر الإطار المقاصدي المحتمل من صياغة رؤية مقاصدية واقعية مؤطرة للاجتهاد في مختلف مجالات العمل البشري.

-
- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق.
 - حبيب، محمد بكر إسماعيل. مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
 - الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٩م.
 - الخادمي، نور الدين. الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
 - ^{٧٥} انظر مثلاً:
 - العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٢٤ وما بعدها، و ٧٤ وما بعدها.
 - ^{٧٦} انظر مثلاً:
 - الكمالي، عبد الله. مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.
 - ^{٧٧} انظر مثلاً:
 - محمد، يحيى. فهم الدين والواقع، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م.
 - ^{٧٨} انظر مثلاً:
 - مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، مجلة صادرة عن المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد الثاني.

ثالثاً: محاولة رائدة

من المحاولات التي سعت إلى جمع شتات الإنتاج المقاصدي المعاصر، وتحريره، والبناء عليه، وتطبيق المقترحات الوجيهة، وترتيب ما كان يستلزم ذلك وإكماله وتفصيله وتطويره؛ محاولة عبدالمجيد النجار في كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة". وتُعَدُّ هذه المحاولة نقلة في التنظير المقاصدي المعاصر، بما حملته من إضافةٍ تعيد التنظير المقاصدي إلى طريق تجاوز النظر الشكلي والجزئي للنص والواقع، وتحقيق النظر الشمولي المتكامل المُطَبَّق. وفي ما يأتي إيجاز لأهم ما تميّزت به هذه المحاولة عن سابقتها:

١. أول ما يستوقف الباحث، وهو يقارن بين هذه الدراسة وسابقتها، هو إيلاؤها أهمية كبرى لدراسة المقاصد الكلية، وما يتعلق بها من تفصيل وتطبيق، حتى استغرقت نحو ثلثي حجم الكتاب. وقد نبّه النجار على أهمية ذلك البناء، وتقصير الدراسات المقاصدية السابقة في حقه، قائلاً: "وإذا كانت المقاصد الضرورية^{٧٩} الشرعية هي عمدة المقاصد، وهي الأصول التي يبنى عليها ما سواها، فإننا نرى في الدراسات المقاصدية قديماً وحديثاً اختصاراً في شرح هذه الضروريات، والتوسع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، بحيث تصبح بذلك هي المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا العلم، ويكون ما سواه من الدراسات في خصوص المقاصد تبعاً له، وبذلك يتهى هذا العلم لأن يكون فاعلاً في الاجتهاد الفقهي، مُحَرِّكاً له، مُوجِّهاً للأحكام الناشئة منه".^{٨٠} فقد لاحظ النجار ما قد أشرنا إليه قبلاً من أن الدراسات المقاصدية تتناول مباحث تُؤسّس لبناء المنظومة المقاصدية، ولكنها لا تشرع في تطبيق عملية البناء إلا قليلاً، بالرغم من أن هذا البناء هو الغاية المقصودة من المباحث المقاصدية جميعها. فكان من أول أهداف تأليفه هذا الكتاب هو استئناف ما شرع فيه ابن عاشور من بناء منظومة مقاصدية على أساس المباحث المقاصدية النظرية. وإذا كان ابن عاشور قد تكلم عن المقاصد العامة من التشريع

^{٧٩} يُقصد بالمقاصد الضرورية هنا المقاصد الكلية، لا ما تتحقّق بها من وسائل ضرورية لذلك. ويرى النجار أن هذه المقاصد أصلية عالية، وأنّها تتحقّق بمقاصد تنضوي تحتها، وتنتهي إليها، وأنّ بعضها ضروري، وبعضها حاجي وبعضها تحسيني. وهذا شبيه بما ذهب إليه جمال الدين عطية. انظر:

- النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٥٤.

^{٨٠} المرجع السابق، ص ٥٤.

بصفة نظرية، ثم خصَّص نحو ثلث كتابه لتطبيق المقاصد على أنواع المعاملات بين الناس؛ فإنَّ النجار لم يَفْصَل بين المقاصد العامة وتطبيقاتها، وأنَّما خصَّص نحو ثلثي كتابه لدراسة المقاصد العامة، وما يتعلق بها من مقاصد وأحكام وأمثلة، من دون أن يقتصر في ذلك على مجال المعاملات الاجتماعية، بل حاول أن يحيط بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة: الفردية، والاجتماعية، والخاصة، والعامة، والروحية، والعلمية، والعملية، والمادية، والمعنوية. وحاول أيضاً أن ينظم ذلك كله في نسق متكامل تتجلى من خلاله بوادر منظومة مقاصدية متماسكة.

٢. من الإنجازات المهمة التي تميَّزت بها محاولة النجار أنه جاء بتحديد واضح أساسي للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، فضبطه بأنَّه: "تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده، وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصالح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة."^{٨١} فهذا التحديد للمقصد الأعلى الذي وُضِعَت من أجله الشريعة أساسي في تحديد المقاصد العليا التي يتحقَّق من خلالها، وفي بيان طريقة انضباط كل مبدأ من مبادئ الإسلام واندراجها مع كل حكم من أحكامه تحت هذه المقاصد، وفي بيان درجة كل مقصد، وكل مبدأ، وكل حكم، ودوره، وكيفية إسهامه في تعزيز المقصد الأعلى وتحقيقه؛ أي كيفية إسهام ذلك كله في تمكين الإنسان من أداء المهمة التي خُلِقَ من أجلها. وعلى هذا، فإنَّ تحديد المقصد الأعلى أساسي في بيان معنى مقاصد الشريعة وحقيقتها.

وعند مراجعة تعريفات الباحثين المعاصرين في المقاصد يتبيَّن أنَّها تكاد تدور كلها حول اعتبار مقاصد الشريعة المعاني، أو الحكم، أو الغايات، أو الأسرار، أو الأهداف، أو المصالح التي وُضِعَت من أجلها الشريعة،^{٨٢} من دون تحديد واضح دقيق لهذه الغاية، أو

^{٨١} المرجع السابق، ص ١٧.

^{٨٢} انظر هذه التعريفات في:

- البيوي، محمد سعيد. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، المملكة العربية السعودية: دار الهجرة، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٣٤ وما بعدها.

- البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، الأردن: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٤٧ وما بعدها.

الحكمة، أو المصلحة العليا التي جاءت الشريعة لتحقيقها، والتي كانت متضمنة في كل حكم من أحكامها. بل جاءت تحديدات هذا المقصد متراوحةً بين تحديدات جزئية، وأخرى مجملية، وأخرى مبشرة.

أمَّا الجزئية فهي التي حدّدت مقصد الشريعة الأعلى ببعض أجزائه التي يتحقّق بها دون بعضه الآخر، مثل تلك التي قالت إنّ مقصد الشريعة الأعلى هو تحقيق العدل بين الناس، أو إنّّه تحقيق الوحدة البشرية على الخير والمصلحة.^{٨٣} ولا شكّ في أنّ العدل والوحدة هما من المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها، ولكن لا يمكن التسليم بأنّها المقصد الأعلى للشريعة؛ إذ قد تتحقّق هذه المقاصد مع تخلف غيرها من المقاصد الأساسية. فقد يتحقّق العدل في المجتمع مع وجود الفقر، أو الانحراف الديني، أو الخلقي... وقد تتحقّق الوحدة بين الناس مع شيوع الأمراض القاتلة، أو تخريب البيئة ومُقدّراتها،

وأمَّا التحديدات المجملية فهي التي حدّدت المقصد الأعلى بطريقة مبهمة أو غامضة من دون توضيح المقصود منها، مثل تلك التي حدّدت مقصد الشريعة الأعلى بأنّه تحقيق العبودية لله،^{٨٤} وتلك التي حدّته بأنّه تحقيق سعادة الإنسان في الدارين،^{٨٥} وتلك التي حدّته بأنّه تحقيق المصالح الضرورية والحاجية ومكملاتها.^{٨٦} فلا ينازع أحد في أنّ المقصد الأعلى هو تحقيق العبودية لله تعالى. ولكن، ما حقيقة هذه العبودية؟ وكيف تتحقّق؟ لا شكّ في أنّ تحقيق العبودية لله تُحقّق سعادة الإنسان. ولكن، ما معنى السعادة؟ وكيف تُحدّدها؟ لا شكّ في أنّ تحقيق مصالح الإنسان الضرورية والحاجية ومكملاتها يفضي إلى

^{٨٣} انظر هذه التحديدات في:

- حمادي، إدريس. الخطاب الشرعي وطرق استثماره، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٥٧-٥٦.

^{٨٤} انظر:

- الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٣.

- البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

^{٨٥} هو تحديد الإمام محمد عبده. انظر:

- رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٥م، ج ١، ص ٢١.

^{٨٦} حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، مرجع سابق، ص ٥٧.

تحقق العبودية لله تعالى، فينال الإنسان السعادة. ولكن، ما حقيقة هذه المصالح؟ وما الضابط الجامع لها؟ ولماذا يؤدي تحقيقها إلى سعادة الإنسان؟

وهكذا يتبين أن تحديد المقصد الأعلى بهذه التحديدات المجملة لا يصلح لبيان حقيقة مقاصد الشريعة، ولا يصلح معياراً لضبط المقاصد الكلية التي تندرج تحت هذا المقصد الأعلى، وجميع المقاصد العامة والخاصة.

وأما التحديدات المبعثرة فهي التي ضببطت مقصد الشريعة الأعلى، وبيّنت حقيقته جليةً واضحةً، ولكن بعبارات مبعثرة من دون جمعها في مفهوم واحد يشملها. ومن هذه التحديدات ما ضبط به الشيخ ابن عاشور مقصد الشريعة الأعلى: "المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."^{٨٧} ومنها أيضاً تحديد علال الفاسي لمقصد الشريعة الأعلى بقوله: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتهما، وتدبير لمنافع الجميع."^{٨٨}

وتحديد النجار جاء قريباً من هذه التحديدات التي أوضحت أن المقصود الأعلى من الشريعة هو صلاح نوع الإنسان، ونظام الأمة، ومقدّرات الكون. بيد أن تحديد النجار تميّز عن هذه التحديدات بأنه ربط ربطاً وثيقاً مقصد الشريعة الأعلى بتحقيق الغاية التي خلّق من أجلها الإنسان، مثلما يظهر في تحديده الذي سقناه، وفي الكلام الذي قدّم به لذلك التحديد؛ إذ قال: "إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنّها ستكون إذن موضوعاً لتحقيق الغاية التي من أجلها

^{٨٧} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

^{٨٨} الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣م، ص ٤٥ -

٤٦. لتعريف المزيد عن هذه التحديدات لمقصد الشريعة الأعلى، انظر:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١١١-١٢٤.

خلق الله تعالى هذا الإنسان. فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرع له شريعة تهدف إلى أن يُحقَّق من خلال تحمُّلها تلك الغاية. وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة كما تحدَّد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأن يكون الإنسان الفرد منتظماً ضمن هيئة جماعية، أصبح إذن المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بُعديه: الفردي، والجماعي.^{٨٩} فتميَّز تحديده بأن الحُصَّ مقصد الشريعة الأعلى في تمكين الإنسان من تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة، ثم أوضح حقيقة هذه الغاية بأنَّها تحقيق صلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، في حين أنَّ تحديد ابن عاشور والفاسي ذكر تفاصيل الغاية، ولم يدرجها تحت مفهومها الجامع، وهو مهمة الخلافة.

وهذه الميزة التي امتازت بها محاولة النجار لم تقتصر على ضبطها مقصد الشريعة الأعلى ضبطاً محكماً يمكن به فهم المقصود من جميع مقاصد الشريعة ومبادئها وأحكامها، بفهم الغاية النهائية التي تندرج تحتها، وتسعى إلى تحقيقها؛ وإنَّما كان ذلك التحديد منطلقاً انطلق منه لضبط المقاصد الضرورية، وبيان ما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام بحسب قوة أدائها إلى ذلك المقصد الأعلى. فنجدته يربط المقاصد الضرورية بذلك المقصد الأعلى، ويُعرِّفها بأنَّها: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقُّق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي قد يفرض بالفرد وبالجماعة إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذا هي حال لئن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنَّها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عمَّا أراده الشارع منها."^{٩٠} وفي الأبواب والفصول التي ورَّع عليها ما قرَّره من مقاصد ضرورية، فقد جاء بشرح وبيان مُفصِّلين لكيفية أداء

^{٨٩} النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ١٦-١٧.

^{٩٠} المرجع السابق، ص ٤٧.

حفظ هذه المقاصد لتحقيق الخلافة، وربطها كلها بهذا الموضوع، وبيان أهميتها في أداء الإنسان مهمته على الأرض، وكيف يؤدي الخلل فيها إلى خلل في أداء مهمته، مُبيناً درجة قوة كل مقصد من هذه المقاصد في تمكين الإنسان من أداء هذه المهمة.

ثم نجد أنه يربط كل ما يسوقه تحت ما جاء به من مقاصد ضرورية بذلك المقصد الأعلى المُتمثل في مهمة الخلافة، حتى لا يكاد يخلو مبحث من مباحثه من ذكر المقصد الأعلى، وربطه بالمقاصد الضرورية، وما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام. فكانت مهمة الخلافة التي خُلق من أجلها الإنسان، وشُرعت من أجلها الشرائع، الميزان الذي توزن به المقاصد، والذي يُعرف به أنَّ هذا الحكم يُدرج تحت الضروريات، وذاك تحت الحاجيات...، وكان ذلك العمود الفقري الذي قام به بحثه، والخيطة الذي ربط ونظّم ما بناه من منظومة مقاصدية؛ ما جعلها تنسجم انسجاماً دقيقاً.

وتأكد أهمية هذا الضبط عند النظر إلى ما أحدثه الغموض والقصور في ضبط مقصد الشريعة الأعلى من اضطراب في الكثير من الدراسات المقاصدية، من حيث تقرير المقاصد الكلية، وترتيبها، وبيان ما يندرج تحتها. ومن أمثلة ذلك أنَّ بعض الباحثين عدَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية من الحاجيات، أو من التحسينيات.^{٩١} بل قال بعضهم، معترضاً على عدَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية، بل من حفظ للمجتمع، من المقاصد الضرورية: "الاعتراض على عدّها من المقاصد الضرورية التي متى انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها، كما بيّناه في ماهيتها ومعاييرها. ولذلك نقول: لو عمّت البلوى بالقذف والسباب والشتيمة في "الأعراض" بين الناس، هل ستفضي هذه البلوى العامة بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة [...] لا شك أنَّ أقصى ما تفضي إليه هذه البلوى هو سوء العلاقات الاجتماعية وتفككها؛ ولذلك كان حفظ "العرض" ممَّا تُحفظ به كرامة الإنسان عن الإهانة، ويصان به شرفه عن الامتهان، وتحمى به مواقع المدح والذم منه عن سيئ الأقوال والشائعات، وكل

^{٩١} هو رأي الشيخ الطاهر ابن عاشور؛ أي إنّه من الحاجيات، وتابعه جمال الدين عطية في مجال الفرد، في ما يخص المساس بالجانب الجنسي، ولكن اعتبره من التحسينيات في ما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان. انظر:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٤٦-١٤٧.

ذلك ممَّا يُيسِّر التواصل، ويُسهِّل الاندماج بين فئات المجتمع، ويساعد على تمتين الروابط العائلية، ويُضيق من منافذ الفِرقة، ويُقلِّل من أسباب تفسيح النسيج الاجتماعي العام، ويشيع المحبة والألفة والائتلاف، وما إلى ذلك من المصالح العامة الرافعة للخرج والعنت والعسر والمشقة عن العلاقات العامة.^{٩٢} فعَدَّ هذا الباحث جميع هذه المصالح من الحاجيات، ولا شكَّ في أنَّ ذلك راجع إلى خلل في تحديد ما تنبثق منه المقاصد الضرورية من مقصد أعلى؛ إذ اعتبر أنَّ ذلك المقصد هو عدم الإفضاء "بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة". أمَّا إذا عُلقت المقاصد الضرورية بالمقصد الأعلى الذي شُرعت من أجله الشريعة، وهو أداء مهمة الخلافة، فحينئذٍ يتضح أنَّ حفظ الكرامة الإنسانية من المقاصد الضرورية،^{٩٣} حيث إنَّ التكليف بمهمة الخلافة مبني على ما فُطر عليه الإنسان من طبيعة، ولا تتحقَّق تلك المهمة على الوجه المطلوب عند اختلال هذه الفطرة.

ومن المُقَوِّمات الفطرية التي تجعل الإنسان إنساناً وأهلاً لحمل مهمة الخلافة حقيقة الكرامة؛ إذ هي "أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابْتُلي الإنسان بالتكليف [...] فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرَّاء ما يُعامل به من تحقير وإذلال وانتهاك للكرامة، فإنَّه يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أن ينتج شيئاً، فضلاً عن أن يكون في مقام الريادة والابتكار. وإذا، فإنَّ المهمة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك، فإنَّ الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قوي النفس، عزيزاً. فهذه الصفات تشيع في النفس قوة إرادة، وهمة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بآمال كبيرة، وعزيمة ماضية يُفكِّر ويُتَجَرَّ ويفعل، فيؤدي المهمة التي بها كُلف."^{٩٤}

^{٩٢} بزا، عبد النور. "المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٤٠، ربيع ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص ٩٧-٩٨.

^{٩٣} قد يقال إنَّ حفظ الكرامة هو من الوسائل الضرورية لتحقيق مقصد حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار أنَّ مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد. والصحيح ألا يقال إنَّه من الحاجيات؛ إذ لا سبيل لأداء مهمة الإنسان الوجودية على الوجه المطلوب إذا لم تُحفظ الكرامة الإنسانية.

^{٩٤} النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٩٨.

فبالنظر إلى المقصد الأعلى الذي من أجله شُرعت الشريعة، وهو تمكين الإنسان من أداء مهمته الوجودية، يتبيّن أنّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ للكرامة الإنسانية هو من المقاصد الضرورية.

ومن أمثلة ذلك الاضطراب أنّ بعض الباحثين عدّ حفظ النسب من الحاجيات،^{٩٥} حتى قال بعضهم: "فلا يمكن اعتبار حفظ "النسب" من المقاصد الضرورية؛ إذ على فرض عموم البلوى باختلاط الأنساب حتى تصوير المجتمعات البشرية مشاتل لتفريخ اللقطاء، أكانت هذه المجتمعات تهلك عن آخرها بسبب ذلك؟ فكم من لقيط مجهول نسب أحد الأبوين أو كليهما، حي يرزق، لا يبالي من أين جاء. وإنّ ألمّ به ما ألمّ من الحزن، والحسرة، والمعاناة النفسية والاجتماعية، والإحساس بالنقص في مجتمع محافظ، فلا يبلغ به كل ذلك مبلغ فقدان الحياة. بل إنّ مجتمعات بكاملها أصبحت لا تعير أنسابها أيّ اهتمام، وإنّ أصابها من ذلك ما أصابها من أزمات ومشاكل اجتماعية، فإنّها لم تبلغ بها مبلغ الهلاك التام، كما هو واقع الحال في كثير من المجتمعات الغربية."^{٩٦}

فالإشكال في تقويم هذا المقصد يكمن من جديد في ربط المقاصد بغير المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة لتحقيقه؛ وذلك أنّ "المهمة التي كُلف الإنسان بأدائها بمقتضى الدين ألا وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أن يقوم بأدائها إلا في نطاق المجتمع."^{٩٧} والمجتمع لا يكون محفوظاً من دون حفظ النسب؛ إذ حفظ النسب، وهو "الانتساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية، من شأنه أن يجعل النسل (أي الولد) شديد الانتماء إلى مجتمعه بشدة انتمائه إلى أسرته التي هي اللبنة الأولى للمجتمع."^{٩٨} وحفظ هذا الانتساب ضروري لبناء مجتمع قوي، "وهذا المجتمع القوي هو الذي يكون المحضن الصالح لأنّ يقوم فيه الإنسان في بُعده الفردي وفي بُعده الاجتماعي بأداء مهمة الخلافة."^{٩٩}

^{٩٥} عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٥٢.

^{٩٦} بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير، مرجع سابق، ص ٩٩.

^{٩٧} النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ١٤٣.

^{٩٨} المرجع السابق، ص ١٤٧.

^{٩٩} المرجع السابق، ص ١٤٨.

وبهذا تتبيّن أهمية تحديد المقصد الأعلى بالمهمة التي خُلِق من أجلها الإنسان (والتي من أجلها وُجِّه إليه الخطاب الديني) في تحديد وضبط المقاصد الكلية وما يندرج تحتها من مقاصد ضرورية لا تتحقّق من دونها. ومن هذا المنطلق (أي عدم الضبط، والغموض في تحديد مقصد الشريعة الأعلى، الذي ينبغي أن يكون أول المعايير المُحدّدة للمقاصد الضرورية)، أنكر بعضهم جميع المقاصد ما عدا المقاصد الخمسة الماثورة من أن تبلغ درجة الضروري، فقال أحدهم: "وأما فقدان الحرية، أو غياب العدالة، أو انعدام المساواة، أو شيوع التحارب، أو هضم حقوق العباد، أو تجزئة البلاد، وغير ذلك من المفاصد العامة والمظالم الشاملة؛ فإنّ أقصى ما تنتهي إليه الحياة الإنسانية من جرّاء وقوعها أن يعيش الناس معيشة مليئة بالمعاناة البالغة، والمشاق الفادحة، والعسر المضني على جميع المستويات، لكن دون أن تبلغ الحياة البشرية إلى نهايتها الحتمية. ولا أدلّ على صحة هذا المدّعى ممّا تعرّضت له البشرية على امتداد وجودها التاريخي إلى اليوم من: انتكاسات، وانحرافات، وأزمات، وانتهاكات، ومظالم، ومعاناة على جميع المستويات: النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. ورغم كل ذلك فما زالت تتعايش مع مختلف آلامها ومآسيها، ولم يلحقها فناءٌ منذ آلاف السنين، وهذا بخلاف ما لو فقدت المقاصد الضرورية الخمسة، فتلك نهاية التاريخ وفناء العالم.^{١٠٠} بل رأى هذا الباحث أنّ الإخلال بمقصد التوحيد والتركية وال عمران لا يقدر في المقصد الأعلى ما دامت المقاصد الضرورية الخمسة محفوظة في مجملها؛ إذ "لم يعلم أنّ قوماً كُتِب لهم البقاء مع انعدام تلك المقاصد أو بعضها، بينما استمرت شعوب وقبائل ومجتمعات وأمم في غياب التوحيد، وشيوع الشرك بمختلف صنوفه، وتراجع التركية، وانتشار التدسية، وفساد الاجتماع البشري، وفوضى العمران، وهو ما يشهد به واقع البشرية اليوم في أكثر من مكان.^{١٠١}

وفي هذا الكلام -وفي ما أوردناه من قبل- تناقض واضطراب واضحان؛ فإذا كان مقصد الشريعة الأعلى هو حفظ البشرية من أن يصيبها الهلاك والفناء، فما بال أقوام كثيرين لا يتدينون بالشريعة، ولا يعترفون بدين لا يصيبهم الفناء، فيُحقّقون هذا المقصد

^{١٠٠} بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير، مرجع سابق، ص ١٠٨.

^{١٠١} المرجع السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

الأعلى من دون مراعاة مقاصد ضرورية أو شريعة، بل يُحقّقون جوانب كثيرة من المصالح؟ فهذا يعني أنّ المقصد الأعلى لا يفتقر إلى شريعة تسعى إلى تحقيق الضروريات الخمس أصلاً، ولا يفتقر إلى دين بالكلية. فكيف يعقل أن يكون المقصد الأعلى الذي شرّعت من أجله الشريعة لا يفتقر إلى شريعة؟

يقول هذا الباحث في موضع آخر: "وبهذا تبقى المقاصد الضرورية الخمسة القاعدة الأساسية، وكلّ ما سواها من المقاصد الكفائية دائرة في فلكها، بحيث لو شغل الوجود عن كل ما عدا الضروريات الخمس، فإنّ أقصى ما يقع: اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية، لكن دون أن يصل بها إلى درجة الفناء المطلق؛ إذ قد مرّت الإنسانية بمراحل -وما زال بعضها يمرّ بها في كثير من أنحاء العالم إلى اليوم- افتقرت فيها لأبسط وسائل العيش مع شيوع الجهل، وسيطرة عقلية التغلب، ومنطق التوحش، ومع ذلك لم تنقرض بالمرة.^{١٠٢}

وبهذا الكلام يتجلى أثر القصور في تحديد المقصد الأعلى الذي من أجله شرّعت الشرائع، بل من أجله خلّقت السماوات والأرض وسُخّرت، وهو أن يؤدي الإنسان المهمة التي خلّق من أجلها على أكمل حال. فلا معنى للحياة البشرية إذا بقي الإنسان حياً مع اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية. وإنّما جاءت الشريعة بقصد إخراج الإنسان من ذلك الوضع؛ إذ لا حاجة له بها لو كانت غايتها الكبرى النهائية التي تنتهي إليها مقاصدها الضرورية إبقاء الناس أحياء، بل إنّ ذلك حاصل أصلاً بالإرادة الإلهية التكوينية من دون الإرادة التشريعية. ثم: كيف يمكن للإنسان أن يسعى إلى أن يكون عبداً لله على أتمّ الوجوه، ويتحرّر من كل ما سواه من باطل في نفسه، وفي نشاطه الاجتماعي، وهو في تلك الأوضاع الدنية المذكورة؟ وكيف ينال فيها السعادة؟ وكيف يُحقّق فيها العدل؟ وكيف تكون فيها الأمة خير الأمم، وشاهدة على الناس؟ وعلى النقيض من ذلك، فقد ذهب بعضهم، نتيجة لعدم الضبط والغموض في تحديد المقصد الأعلى، إلى أنّ المقاصد

^{١٠٢} المرجع السابق، ص ١٢١.

الضرورة لا حصر لها،^{١٠٣} بل هي خاضعة لتقلُّبات الواقع؛ ما يفضي إلى حاكمية الواقع على المقاصد بدل حاكمية المقاصد على الواقع.

٣. إنَّ هذا التحديد لمقصد الشريعة الأعلى ساعد النجار كثيراً في سعيه إلى بناء منظومة مقاصدية متكاملة، وساعده على استثمار وترتيب وتقسيم ما جاء به المقاصديون من إضافات في المقاصد الضرورية ترتيباً وتقسيماً محكمين، مثل: مقصد حفظ الفطرة، وحفظ الكرامة، وحفظ الحرية، وحفظ المجتمع. لكنَّ النجار، وهو يسعى إلى بناء منظومة مقاصدية شاملة لجوانب الحياة، لم يكتفِ بالإضافات التي قدَّمها المقاصديون من قبله في المقاصد الكلية، وإنما أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية ما رآه ضرورياً -على أساس معيار الخلافة- لاكتمال المنظومة المقاصدية حتى تستوعب مختلف ميادين الحياة البشرية ومظاهرها.

وقد انطلق في هذه الإضافة معتبراً أنَّ الحصر المأثور للمقاصد الكلية في الخمسة لم يكن مُستوعباً مجالات الحياة كلها، بسبب ما شابه من إغفال عن بعض المقاصد الضرورية، وهو إغفال راجع إلى أسباب تاريخية، أو لما أصبح عليه الواقع من أوضاع تُلحُّ على إبراز بعض المقاصد الشرعية، وعدّها من الكليات الضرورية بجانب الكليات المأثورة. ولهذا، فقد أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية مقصدَ إنسانية الإنسان، مع كل ما تشتمل عليه من العناصر المكوِّنة لمعنى الإنسانية فيه، ومقصدَ حفظ البيئة، وغير ذلك.^{١٠٤}

٤. ملاحظة بعض الباحثين المعاصرين على علم المقاصد أنَّه ظل علماً نظرياً لا تكاد ثمرته تتعدى بيان مكارم الشريعة وفضائلها إلى توجيه الحياة وترشيدها على مختلف مستوياتها، وأنَّ أبرز أسباب هذا القصور راجع إلى أنَّ علم المقاصد لا يشتمل على مناهج وآليات تُمكنَّ المجتهد من تفعيل المقاصد في الواقع. وأول ما رأينا من المحاولات التي

^{١٠٣} ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. مشاهد من المقاصد، الرياض: دار وجود، ط ٢، ٤٣٣/هـ ٢٠١٢م، ص ٩٦.

^{١٠٤} النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢.

تسعى إلى وضع هذه الآليات وضبطها ضبطاً واضحاً دقيقاً، تلك التي جاءت في الباب الذي ختم به النجار كتابه تحت عنوان "تفعيل مقاصد الشريعة".

فقد رأى النجار أنَّ تفعيل المقاصد "يتوقف على جملة من العناصر، لعلَّ من أهمها عنصرين أساسيين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتُعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلم تحقُّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيَّن به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يُتصدَّى له بالنظر، فيُقرِّره بحيث يكون مُحقِّقاً لمقصده المراد منه."^{١٠٥}

أمَّا العنصر الأول، وهو التحقيق في ذات المقاصد، فإنَّ النجار جعل الدرس المطلوب فيه هو درس للمقاصد نفسها من جهتين: الجهة الأولى: دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها. والجهة الثانية: دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقع تحديد درجاتها. "وهكذا يكون الفقيه، وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع، قد حقَّق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أولاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطا خطوة مهمة في تفعيل ما كان مُستوعباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية؛ إذ هو قد وضع نصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيِّ درجة هي منتسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنياً بناءً مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية."^{١٠٦} وحاول النجار بعد ذلك أن يضع القواعد التي يمكن بها تحديد درجات المقاصد، وأولوياتها.

أمَّا بخصوص العنصر الثاني من عناصر تفعيل المقاصد، وهو التحقيق في المآل الذي يؤوّل إليه المقصد في الواقع، فيقول النجار: "لعلَّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصَّل إلى مبتغاه، أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين؛ أولهما علم نظري بالمؤثرات التي تؤوّل بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد."^{١٠٧} فقسَّم العنصر الثاني من عملية

^{١٠٥} المرجع السابق، ص ٢٣٩.

^{١٠٦} المرجع السابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

^{١٠٧} المرجع السابق، ص ٢٦٩.

التفعيل قسمين: قسم العلم بالمؤثرات في أيلولة المقاصد، درس تحته من هذه المؤثرات: الخصوصية الذاتية، والخصوصية الظرفية، والخصوصية العرفية، والخصوصية الواقعية. وقسم مسالك الكشف عن مآلات المقاصد، درس فيه من هذه المسالك: مسلك الاستقراء الواقعي، ومسلك الاستبصار المستقبلي، ومسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية، ومسلك الاسترشاد بالعادة العرفية، ومسلك الاسترشاد بقصد الفاعل.^{١٠٨}

ختاماً، يمكن القول بأن معالجة المقاصد بهذه الصورة التي انتقلت إليها عند النجار تفتح آفاقاً جديدةً لهذا العلم؛ حتى لا يظل دوره مقصوراً على بيان محاسن الشريعة من دون ثمرة حقيقية في توجيه الواقع، أو على الأحكام الفقهية الفرعية التي يُقررها الفقهاء، وإنما يكون إطاراً يتحرك فيه المتخصصون كافة؛ كلٌّ في مجاله، فتُعالج على ضوءه القضايا المعاصرة (الفقهية، والفكرية، والعلمية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية...)، وتُوجّه. علماً بأن هذا الإنجاز (تنظرياً، وتطبيقاً) ظل هو الآخر استثناءً، ولم يكن القاعدة في الإنتاج المقاصدي والأصولي المعاصر، وإنما كانت القاعدة في التنظير والتأصيل المقاصدي المعاصر ما أشرنا إليه قبلاً من الدوران حول ما أنجزه الشاطبي وابن عاشور، وحول معالجات بعض المباحث الجزئية.

خاتمة:

هذه لمحة سريعة عما آل إليه التنظير المعاصر لعلم المقاصد، تبين من خلالها أن هذا العلم - بالرغم من كثرة ما أُلّف فيه في هذا العصر - لم يتعدَّ المرحلة الجنينية بكثير، وأنه ما زال يفتقر إلى العناية على مستويات مختلفة للنهوض به إلى المنهج الشمولي المنشود. ولعلَّ ذلك هو سرُّ غفلة كثير من الفقهاء - حتى مُنظري علم المقاصد منهم - عن هذا العلم، أو إعراضهم عنه جملةً أو تفصيلاً عند شروعهم في النظر الفقهي. ومما يُعزّر عن بعض جوانب العناية التي يفتقر إليها هذا العلم اليوم، أن معظم كتب الأصول ما زالت على وضعها القديم من الاعتناء الشديد بالقواعد اللغوية من دون الاعتناء الكبير بالقواعد المقاصدية، ومن دون الاعتناء بالتأصيل المقاصدي لفهم النصوص وتنزيلها. ولعلَّ هذا

القصور على مستوى الأصول يُفسَّر قصور المدونات الفقهية عن التثبت من تحقيق الأحكام لمقاصدها عند تقريرها، وربطها وتعريضها بها، والترجيح بالمقاصد عند الخلاف، إلى غير ذلك.

وبهذا كله يتبين لنا الجواب عن السؤال الذي طرحناه في بادئة هذا البحث. وقد ظهرت أيضاً جملة من محاور النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر إلى تسديدها على مستوى المقاصد بمقياس معالجة النظر التجزيئي، منها: القصور على مستوى التنظير لآليات الاجتهاد المقاصدي وقواعده (تفعيل المقاصد)، والقصور على مستوى تطبيق المقاصد في مختلف مجالات الحياة (المنظومة المقاصدية)، والقصور في تكميل المدونة الأصولية بما تفتقر إليه من قواعد مقاصدية بجانب القواعد اللغوية، والقصور في تحديد المقصد الأعلى وربطه بسائر المقاصد الكلية والجزئية، وغياب ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح ودرجاتها، والقصور في ملاحظة المقاصد الكلية، والقصور في الأدب المنهجي الممكن من مراعاة الواقع والمعارف المعاصرة في صياغة رؤية مقاصدية مُطبَّقة على مختلف مظاهر الحياة والنشاط البشري.

وقد توصَّلنا في هذا البحث إلى أنَّ الخطاب المقاصدي المعاصر لم يتمكن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات المنهجية (وهو ما أسميناه أصول المقاصد) إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحلة التنظير المقاصدي المُطبَّق في مجالات النشاط البشري المختلفة: الفكرية، والعلمية، والعملية، وصياغة منظومة هرمية تُرجع كل مسألة وكل واقعة إلى موضعها اللائق بها؛ بدمجها في النظام الإسلامي العام، واستثمارها من أجل تحقيق مقاصده.

وتأسيساً على ذلك، يدعو الباحث المُنظِّرين في مقاصد الشريعة إلى مواصلة جهودهم في معالجة محاور النقص على مستوى التنظير المقاصدي التي أشار إليها البحث، وإلى الاهتمام بتفعيل المقاصد باعتماد الآليات والقواعد المقاصدية النظرية من أجل بناء الفكر المقاصدي المُطبَّق. فإنَّ ذلك - في ما نراه - هو أهم سبل تفعيل المقاصد لتكون معياراً لتقوم العمل الإنساني على مختلف مستوياته، وباعثاً على الإسهام والإبداع

الحضاري بما تُقدّمه من رؤية فلسفية إسلامية تطبيقية متكاملة، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتؤطر العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

ويدعو الباحث أيضاً إلى استئناف البناء للمنظومة المقاصدية الحاكمة حتى تشمل سائر تعاليم الدين؛ عقائد، وروحانيات، ومعاملات فردية واجتماعية...؛ ما يُمكن من ضبط سائر تعاليم الدين الجزئية والكلية، وصياغة تصورات وأطر مقاصدية وفق مجالات الحياة المختلفة.

وأخيراً يدعو الباحث إلى أن يتعدى التنظير المقاصدي -على المستوى التطبيقي- اختصاص العالم الشرعي إلى المتخصصين كافة؛ وذلك أن تشخيص أولويات المقاصد وما تفتقر إليه من وسائل تتحقق بها هو أمر وثيق الصلة بالواقع الذي يراد تأطيره بالمنظومة المقاصدية. وعلى هذا، يدعو الباحث إلى تعاون علماء الشريعة مع المتخصصين في مختلف مجالات النشاط البشري (العملي، والعلمي) لوضع أطر مقاصدية خاصة بكل مجال من المجالات، ثمّكن كل فاعل في مجاله من توجيه مُقدّراته الإبداعية، وتوظيف خبراته ومعارفه من خلالها؛ حتى تُثمر نتاجاً أخلاقياً مُؤطّراً للواقع البشري.



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأحسن كتاب في حَقلي علم الاجتماع وعلم النفس (٢٠١٨ - ٢٠١٩)



انطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأهمية العمل البحثي وضرورته الحضارية بوصفه وسيلة مهمة من الوسائل التي استخدمها المعهد للتعبير عن أهدافه، وحرصاً على الاستفادة من جهود الباحثين في تطوير أفكارهم ضمن التخصص العلمي الذي ينشغلون به، فقد ارتأى المعهد أن يخصص جائزة سنوية لأحسن مؤلف في الحقول المعرفية التي ركز عليها المعهد منذ نشأته. ولا سيما حقول علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتخصص الجائزة لعام ٢٠١٨-٢٠١٩ لأحسن كتاب في علم الاجتماع، وأحسن كتاب في علم النفس

قيمة الجائزة

- ١- الجائزة الأولى: خمسة عشر ألف دولار أمريكي (\$15000)
- ٢- الجائزة الثانية: عشرة آلاف دولار أمريكي (\$10000)
- ٣- الجائزة الثالثة: خمسة آلاف دولار أمريكي (\$5000)

آليات التقديم

- ١- ملء نموذج المشاركة، وإرفاق السيرة الذاتية للمؤلف، وصورة شخصية حديثة، ونسختين من الكتاب المؤلف (نسخة بنظام word، ونسخة بنظام pdf)
- ٢- يتم إرسال إلى العنوان الآتي: arabicbookaward@iiit.org باسم الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٣- آخر موعد لتسلم الكتاب هو ٢٠١٨-١٢-٣١
- ٤- الإعلان عن النتائج ٢٠١٩-٣-١
- ٥- سيتم توزيع الجوائز في حفل خاص يقيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ ٢٠١٩-٤-١٥.

شروط التقديم لنيل الجائزة

- ١- أن يكون الكتاب المرسل إلى الجائزة غير منشور ورقياً أو إلكترونياً.
- ٢- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي من حيث التوثيق والاقتباس وتقسيم الفصول إلخ.
- ٣- يمكن مشاركة الرسائل الجامعية على أن يتم تكيف هذه الرسالة وتطوير فكرتها لتنسق مع أهداف الجائزة ورؤيتها، مع التقيد بالشروط الأول.
- ٤- أن يكون الكتاب مؤلفاً باللغة العربية وغير مترجم إليها.
- ٥- أن تتسق رؤية الكتاب مع الرؤية الكلية الإسلامية (رؤية العالم) في تأصيل العلوم والمعارف، أملاً في وضع نظريات إسلامية في المجالات المعرفية.
- ٦- لا يقل حجم الكتاب عن (٣٥٠ صفحة (١٠٠ ألف كلمة)، بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٦).
- ٧- يجوز كتابة الكتاب بصورة فردية أو جماعية.
- ٨- يمكن للمرشح أن يتقدم للجائزة بصورة فردية أو بترشيح من مؤسسته.
- ٩- تُسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن الكتاب أخلّ بأحد شروط الجائزة أو بأحد أخلاقيات البحث العلمي.
- ١٠- يحق للجنة العلمية أن تحجب الجائزة في حال عدم ارتقاء المُقدّم إلى المستوى المطلوب.
- ١١- على المؤلف أن يزود إدارة الجائزة بسيرة ذاتية وعلمية محدّثة.

الاستفسار بواسطة البريد الإلكتروني للجائزة: arabicbookaward@iiit.org

لمزيد من المعلومات والاطلاع على كتيب الجائزة يرجى زيارة موقع المعهد: www.iiit.org

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قَدِّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزية لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما جسم البحث الرئيسي فتتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ٢ و ٣

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

• يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

- الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
- توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
- توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر...
- عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تحديد اشتراكي ب (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة

الاسم

العنوان

.....

التوقيع التاريخ

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً - للمؤسسات ١٠٠ دولار أميركي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللوييدة - شارع كلية الشريعة - مبنى رقم (٥٦)

عمان - الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought

Jordan Islamic Bank

IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005

P.O.Box: 9489 Amman 11191 Jordan

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥

دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات،

اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ١٠ جنيهاً، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شللاً، ليبيا: ٣ دنانير،

الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهاً،

الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهاً، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
 - استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
 - إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
 - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز.
 - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought

.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500

Virginia 20170 USA

Tel: 1-703-471 1133

Fax: 1-703-471 3922

URL: <http://www.iiit.org> - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought



1401 هـ - 1981 م
1401AH - 1981AC

Vol. 23

No. 90

Fall 1438 AH / 2017 AC
ISSN 1729-4193